PĂRINȚI BISERICII

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA

Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

OPERE COMPLETE
VOLUMUL II

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ

Β'

EDITURA GÂNDUL APOSTOLIC

PĂRINŢII BISERICII

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA
Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

OPERE COMPLETE

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ

VOLUMUL II / Β'

Mulțumim d-lui Vasilios Hristou,
fiul profesorului Panaiotis Hristou,
realizatorul ediției critice
a *Operelor* sfântului Grigorie Palama,
pentru permisiunea de a folosi
textul ediției critice a tatălui său.

Mulțumim de asemenea și d-lui Iulian Iancu,
care a sprijinit decisiv apariția acestei cărți.

© Cristian Chivu

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA
Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

OPERE COMPLETE

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ

VOLUMUL II / B'

ANTIEPIGRAFII
EPISTOLELE CĂTRE ACHINDIN ŞI VARLAAM

Introducere, traducere, note:
Cristian Chivu, Cornel Coman, Adrian Tănăsescu,
Caliopie Papacioc, Cristina-Costena Rogobete

Coordonator: Cristian Chivu

Editura Gândul Aprins
2013

Coperta: Lazbă Gabriel
Tehnoredactare: Larisa Barbu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PALAMA, GRIGORIE
Opere complete / Grigorie Palama. - București : Gândul aprins, 2013-
15 vol.
ISBN 978-606-93430-1-2
Vol. 2. - 2013. - Bibliogr. - Index. - ISBN 978-606-93430-0-5

Metoda teologică pragmatică şi metoda teologică abstractă

«Credința noastră nu stă în cuvinte, ci în lucruri», scrie sfântul Grigorie Palama[1]. Învățătura noastră, cea predată de Cel ce a fost «şi Dumnezeu-θεός şi teolog-θεολόγος»[2], nu se bazează pe noțiuni abstracte, ci pe viață, pe *pragmata*, pe realități, mai bine zis pe realitatea întâlnirii omului cu Dumnezeu. Omilia despre Dumnezeu este periculoasă fără omilia cu Dumnezeu[3], scrie în alt loc marele teolog. Metoda teologică este clară: «noi nu cunoaşterea aflată prin raționamente şi silogisme o socotim [a fi] opinie adevărată, ci pe cea demonstrată prin fapte şi viață, care nu doar adevărată este, ci şi sigură şi de nerăsturnat [prin argumente logice]»[4]. Avem astfel, pe de-o parte, teologia lui Palama cu metoda apodictică proprie ei, care pleacă de la certitudinea vieții harice a oamenilor în Biserică, şi, pe de alta, teologia adversarilor lui, cea bazată pe metoda dialectică, care pleacă de la incertitudinea inerentă silogismului abstract. Aceste două viziuni teologice au intrat în secolul al XIV-lea în coliziune frontală, cauza fiind constanta tensiune între teologie şi filosofie.

---

[1] *Către Filothei* VII, 2; este expresia sfântului Grigorie Teologul (*Cuvântul 42*, 16), care se regăseşte şi în *Tomosul Sinodal* din 1351; vezi I. Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice* I (în gr.), Atena, 1960, p. 379.
[2] *Cuvântul Apodictic al II-lea* 16, ed. Hristou, p. 93.
[3] Termenul *ὁμιλέω* înseamnă şi a vorbi şi a petrece cu cineva; *Epistola I către Varlaam* 41, p. 248.
[4] *Pentru cei ce se liniştesc întru sfințenie* I, 3, 13, ed. Hristou, vol. I, p. 423.

Astfel, înainte de a intra în analiza teologică a acestei dispute, trebuie să spunem că această confruntare acidă nu a apărut din senin, ci s-a întins pe mai multe secole, ajungând la intensitate maximă în timpul lui Palama. De aceea, pentru a înțelege cadrul istorico-dogmatic, vom face o succintă incursiune în istoria acestei confruntări.

Dacă până în secolul al XI-lea această confruntare s-a desfăşurat în jurul ereziilor, Părinții Bisericii acuzându-i ritos pe eretici că au introdus în teologie învățăturile filosofiei antice[5], după încheierea perioadei iconomahe şi proclamarea Sinodikon-ului, relația teologie-filosofie capătă noi valențe. Conflictul este clasic: pe de-o parte adepții elenismului, care urmăreau să revigoreze filosofia neoplatonică, iar pe de alta apărătorii spiritualității patristice, care nu permiteau nimic în afară de viața în Hristos[6]. Adepții elenismului nu mai atacă în mod direct dogmele, ci discursul teologic şi metoda teologică. Apărătorii spiritualității patristice acceptă filosofia numai ca exercițiu intelectual, fără să creadă în principiile ei.

Trebuie să subliniem faptul că încetarea problemei icomonahe şi înfierarea tuturor ereziilor posibile şi imposibile prin Sinodikon a adus după aceea o perioadă de letargie teologică care a contribuit hotărâtor la accentuarea acestui curent elenistic. Neavând amenințări vădite, teologia şi-a pierdut vioiciunea şi s-a limitat la o tradiție statică, devenind un obiect de studiu searbăd al vechilor texte teologice. Pe fondul acestei letargii, teologia a început să îmbrățişeze tacit metodele filosofiei. Conflictul dintre Simeon Noul-Teolog şi Ştefan al Nicomidiei din secolul al X-lea este simptomatic[7]. Este evident conflictul dintre teologia vie şi teologia discursivă, care folosea "înțelep-

[5] Vezi Ippolit al Romei, *Combaterea tuturor ereziilor* B, ΒΕΠΕΣ (Biblioteca Părinților Greci ai Bisericii) 6, p. 199; vezi şi sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul* 25, 4, PG 35, 1204 A şi *Primul Cuvânt Teologic* 10, PG 36, 24 AC.

[6] J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă*, Bucureşti 1995, p. 78-79.

[7] *Pentru cei ce se liniştesc întru sfințenie* I, 2, 12, ed. Hristou, vol. I, p. 404.

ciunea din afară' şi repeta mecanic textele patristice. Nu este întâmplător faptul că a trebuit să treacă trei secole pentru ca Simeon să fie reabilitat, precum nici faptul că persoana care a făcut aceasta este Grigorie Palama[8]. De altfel, legătura strânsă dintre cei doi sfinţi este consfinţită de criticile teologilor occidentali împotriva celor doi, de la călugării bollandişti, care – spun ei – au exclus din *Acta Sanctorum* biografia unui «scriitor (se referă la Simeon) care i-a influenţat aşa de mult pe isihaştii secolului al XIV-lea»[9], la F. Combefis, care vede în Simeon «izvorul tuturor greşelilor lui Palama»[10], până la criticile pe teme asemănătoare ale teologilor din timpurile noastre[11].

De asemenea, elocvente pentru evoluţia acestui fenomen al elenizării teologiei sunt şi cele două exemple cronologic puţin după Simeon (care trece la Domnul în 1020 sau 1028): Mihail Psellos şi ucenicul său, Ioannis Italos. Primul, deşi a încercat cu sârg să introducă metoda şi discursul filosofic în teologie, nu a fost condamnat niciodată – e drept că a fost şi un mare sforar al politichiei, ceea ce i-a oferit şi o oarecare protecţie; al doilea însă, pentru că a atacat dogmele, a fost condamnat în 1082.

---

[8] *Ibidem*.

[9] P. Hristou, introducere la *Φιλοκαλία 19* A, ed. Grigorios Palamas, Tesalonic 1989, p. 9.

[10] *Prolog* la *De essentia et operatione* a lui Manuil Kalekas, PG 152, 260: «qua suspicione laborat, et tanquam is fuerit fons omnis Palamici erroris»; vezi prezentarea subiectului acestuia făcută de I. Ică-jr. în *Sfântul Simeon Noul Teolog* I, p. 11; vezi şi Allatius PG 120, 290-309.

[11] K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, p. 48; H. M. Hermenegild, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen (949-1022)*, în *Das Östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 9, Würzburg 1949, p. 57; K. Deppe, *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeits-verständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesyhasmus* (Dissertation), Göttingen 1971, p. 387. Gouillard, *Symeon le Jeune, le Nouveau Theologien*, DCT XIV/2, 1941, 2941-52. Garsoian, *Byzantine Heresy, A Reinterpretation*, DOP 25, 1971, 107.

Curentul elenistic însă se întărea pe măsura trecerii timpului. Pe cât progresau ştiinţele umaniste, pe atât se dădea o importanţă sporită factorului uman în cunoaşterea celor dumnezeieşti şi, implicit, filosofia era preţuită tot mai mult[12]. Aşa se explică de ce în perioada de început a dezvoltării studiilor umaniste şi a exacerbării importanţei filosofiei pentru teologie, Ştefan al Nicomidiei a fost pentru Simeon un advesar mult mai moderat decât adversarii lui Palama.

Varlaam de Calabria este un exemplu simptomatic al acestui curent umanist[13]. Dincolo de faptul că îi admira atât de mult pe filosofii antici eleni încât îi numea 'văzători de Dumnezeu' şi 'învăţaţi şi iluminaţi de Dumnezeu'[14], el a ajuns să confunde scopul, metoda şi reuşitele filosofiei cu cele ale teologiei[15]. Susţinea că Dumnezeu a înzestrat prin creaţie sufletul omului cu noţiunile comune şi cu puterile analitice şi silogistice, care stau la baza aşa numitelor *mathemata*, adică a ciclului educaţional. În consecinţă spunea că aşa cum nu există două feluri de sănătate, una de la Dumnezeu şi una de la doctori, tot aşa nu există două feluri de cunoaştere, ci numai unul. Filosofia şi teologia au aceeaşi valoare[16]. Teoria lui despre cunoaşterea unitară este clară şi de aici au rezultat toate deviaţiile lui teologice, inclusiv respingerea metodei apodictice a lui Palama şi împropierea celei dialectice a filosofilor, chiar dacă s-a abătut şi de la linia acestora[17].

---

[12] P. Hristou, *Înţelesul dublei cunoaşteri după Grigorie Palamas* (în gr.) în *Anuarul ştiinţific al Facultăţii de Teologie din Tesalonic 1962*, p. 121.

[13] Varlaam a fost numit profesor de filosofie la Universitatea din Constantinopol de către marele domestic Ioan Cantacuzino, unde a avut un mare succes; succes care i-a adus însă o îngâmfare excesivă, încât se credea a fi numai el priceput în aceste materii, lucru mărturisit chiar de prietenul său Achindin: «Atunci când ai venit în marele oraş, te-ai preocupat să demonstrezi că oraşul era 'gol' de orice fel de cultură» (*Epistole* 10, 17-18, ed. Constantinides-Hero, *Letters of Gregory Akindynos*, DC, 1983; noi am folosit textul din TLG).

[14] Varlaam, *Epistole Greche*, ed. G. Schirò, Palermo, 1954, p. 262.

[15] *Ibidem*.

[16] *Pentru cei ce se liniştesc...* II, 1, 4, ed. Hristou, vol. I, p. 468.

[17] *Ibidem*.

Disputa dintre Varlaam şi Palama a avut două faze: prima, în care confruntarea privea metoda teologică, şi a doua, privitor la isihasm. Ele nu sunt însă nicidecum separate, aşa cum sugerează unii teologi catolici[18], ci organic legate întreolaltă. Prima confruntare vine pe fondul încercărilor de unire a Bisericilor din timpul împăratului Andronic al III-lea, din anii 1333 şi 1334, şi a avut ca punct de plecare tratatele acestora scrise împotriva lui *Filioque*. Varlaam a redactat două cărţi intitulate *Împotriva Latinilor*[19], în care, deşi urmează în mare argumentaţia sfântului Fotie cel Mare[20], consideră că metoda dialectică este potrivită pentru cele dumnezeieşti, pentru că Dumnezeu este necuprins cu mintea şi nu putem deci să facem demonstraţii sigure în favoarea sau în contra *Filioque*. Teoria lui este surprinzătoare şi oarecum inedită. Folosea un agnosticism care – evident – permitea compromisul dogmatic dintre ortodocşi şi romano-catolici[21]. Astfel, el nega total metoda apodictică (demonstrativă) în teologie, susţinând, pe baza lui Aristotel[22], că nimic din cele dumnezeieşti nu se supune demonstraţiilor, pentru că demonstraţia necesită în mod firesc o premisă, o noţiune anterioară, iar cele dumnezeieşti preced orice premisă[23].

---

[18] Fyrigos a reeditat în 2005 epistolele lui Varlaam cu titlul *Dalla controversia palamitica alla polemica esicasta*, foarte sugestiv pentru această diferenţiere; vezi p. 7-8 şi 67-68; vezi şi R. Sinkewicz, *Gregory Palamas. La theologie byzantine*, CCTB 2, 2002, p. 132-133.

[19] Lucrarea aceasta a fost editată de către A. Fyrigos, *Barlaam Calabro. Opere contra i Latini*, vol. 1, 2, *Studi e Testi* 348, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican City, 1998. Noi am folosit textul publicat pe Internet de Universitatea California în cadrul programului TLG.

[20] Sfântul Fotie, *Despre mistagogia Duhului Sfânt*, ΕΠΕ (Părinţii Greci ai Bisericii) 4.

[21] G. Mantzaridis, *Palamika*, Tesalonic 1998, p. 88.

[22] Vezi *Analytika Posteriora* 72b.

[23] *Κατὰ Λατίνων Β'*, ed. Fyrigos 5, 4, 34, *Barlaam Calabro. Opere contro i Latini*, vol. 2; Varlaam îi admira pe filosofii antici ca pe unii ce «interziceau demonstraţia asupra celor dumnezeieşti» (*Epistola I^a către Varlaam* 34, ed. Hristou, vol. I, p. 245); vezi şi Th. Zisis, *Folosirea*

În fața acestor provocări, sfântul Grigorie răspunde că dintre cele dumnezeiești unele pot fi cunoscute, cercetate, deci și demonstrate, iar altele sunt de necercetat[24]. Desigur, dumnezeiescul este dincolo de minte și rațiune și dincolo de dialectică și apodictică, astfel că nu se supune nici simțurilor, nici științei, nici silogismului; Părinții ne-au învățat, însă, prin exemplul lor, să facem silogisme despre cele dumnezeiești, dar nu plecând de la înțelepciunea omenească, ci de la înțelepciunea cea venită de la Duhul Sfânt. Pe aceste premise sigure, ei nu s-au temut să numească acest silogism apodictic sau demonstrativ[25]. Astfel, așa cum noi alcătuim imne pentru Dumnezeu, deși El este dincolo de orice imn, tot așa facem demonstrații despre El, deși este dincolo de demonstrație[26]. Nu este, deci, vorba de un simplu silogism, ci de unul care se bazează pe experiența vieții eclesiale, singura temelie nestrămutată. Câtă vreme această temelie rămâne neclătinată, nu există nici un pericol în privința folosirii silogismelor[27]. Atunci când este nevoie să folosim metoda apodictică avem ca punct de plecare «puterea cea de Duhul mișcată, prin care, [în chip] mai presus de minte

---

demonstrațiilor în teologie conform învățăturii lui Palama în volumul *Sfântul Grigorie Palama în istorie și în prezent*, Tesalonic 2000, p. 149.

[24] *Epistola a II[a] către Varlaam* 19, ed. Hristou, vol. I, p. 271.

[25] *Ibidem*, 33, p. 244. Se pare că părintele Theofilos Kislas nu a avut în vedere acest text, atunci când, urmând gândirii lui Candal (Prefață, ST 116, p. 230, 232), în mod greșit crede că în lucrarea *Ὅτι οὐκ ἔστι Λατίνοις, συλλογισμοῖς χρωμένοις, ἀποδεῖξαι τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον* Nil Cabasila îl critică de fapt și pe Palama pentru folosirea silogismelor și a apodicticii în teologie: «Il est donc clair que Nil Cabasilas a adopté sans restrictions la critique de Barlaam contre Palamas au sujet de l'utilisation de la méthode apodictique en théologie» (*Sur le Saint-Esprit*, Cerf, 2001, p. 132). Nil critică însă silogismele latinilor care se făceau «prin înțelepciunea omenească» (ST 116, 2, p. 188) și arată că învățătorii Bisericii pot să folosească silogismele și apodictica «pe timp de război pentru a face față ereticilor» (55, p. 232), dar întotdeauna «apostolicește (literal: 'pescărește') și nu 'aristotelicește'» (56, p. 232).

[26] *Ibidem*, 58, p. 258.

[27] N. Matsoukas, *Dogmatica* (în gr.), vol. 1, Tesalonic 2000, p. 160.

împărtăşindu-se de cele mai presus de minte, de-Dumnezeu-înțelepțiții şi de-Dumnezeu-cuvântătorii, de la Dumnezeu au fost învățați şi – următori lui Dumnezeu făcându-se – ne-au învățat pe noi»[28]. Este vorba de tezaurul pe care îl oferă Biserica, din care, pentru fiecare caz în parte, scoatem diferitele demonstrații, potrivite luptei noastre.

Deşi printr-o analiză superficială problema metodei teologice pare insignifiantă, ea a avut atunci şi are şi acum pentru noi o importanță covârşitoare. Fiind un teolog profund, Palama a sezizat încă de la începutul disputei marele pericol al folosirii metodei dialectice în teologie. Mai mult, în ciuda unor afirmații nefondate ale unor cercetători, care preiau în definitiv invectivele adversarilor lui[29], el era un foarte bun cunoscător al filosofiei aristotelice şi ştia că după Aristotel silogismul apodictic se face pe baza unor premise primare adevărate, care nu au nevoie de alte principii pentru a fi credibile, pe când silogismul dialectic se face pe baza unor premise probabile, pe baza aşa numitelor *ἔνδοξα* (noțiuni sau opinii comune), adică pe cuvinte probabile, acceptate de cei mulți sau doar de cei înțelepți[30]. De aceea, Palama respinge ritos folosirea silogismului dialectic în teologie, deoarece acesta se referă la *ἔνδοξον*, la opinia comună, la ceva probabil, care are prin natura lui o formă diferită de fiecare dată, uneori adevărat, alteori nu[31]. Teologia care se

---

[28] *Epistola I^a către Varlaam* 58, ed. Hristou, vol. I, p. 258.

[29] În *Epistola I^a către Palama* (ed. Schirò, 1954, p. 253) Varlaam îl numeşte pe sfântul Grigorie 'neînvățat şi incult', iar Achindin în *Epistola către un anonim* (în *Societatea Elenă de Studii Bizantine* 27, Atena 1957, p. 106) scrie despre sfânt că «nu cunoaşte nici măcar principiile primare ale filosofiei». Este trist, de asemenea, că episcopul Kallistos Ware scrie despre Palama că acesta, în *Capele naturale* referitoare la cosmogonie, lasă să se înțeleagă faptul că nu cunoştea în adânc gândirea Elinilor (*Introducere la operele filocalice ale sfântului Grigorie Palama*, în *Filocalia* (cd, ed. Nemesis, 1998), spre deosebire de profesorul Hristou care, în ediția sa critică, observă cât de profund cunoştea sfântul gândirea antică, chiar dacă uneori nu îi citează foarte precis (vezi volumul V).

[30] *Topicele* 100ab.

[31] *Epistola I^a către Achindin* 13 (ed. Hristou, vol. I, p. 217).

bazează pe metoda dialectică devine *πιθανολογία*, ştiinţă a probabilităţilor[32]. «Pe când noi nu de la principii părute purcedem a theologhisi, ci neclătinaţi suntem în principiile acestea ale noastre, de Dumnezeu învăţate fiind ele»[33] – scrie Palama.

Se înţelege clar că avem de-a face cu două moduri de theologhisire funciar opuse, cel al scolasticilor şi cel al isihaştilor. Sintetizând, profesorul Matsoukas surprinde două cauze ale acestei confruntări dintre metoda dialectică a lui Varlaam şi Achindin şi cea apodictică a lui Palama.

Prima cauză este metodologia teologică diferită a celor două tabere, cea 'unitară' (cum o numeşte profesorul) a celor dintâi şi cea dublă a isihaştilor[34]. Pentru scolastici chiar şi obiectul de studiu al teologiei este parte a realităţii create. Sufletul omului este înzestrat cu noţiunile comune, pe care teologia le foloseşte ca să ajungă la teognosie[35]. Adversarii lui Palama considerau că 'înţelesurile şi cele înţelese' sunt superioare luminii taborice[36]; cu ajutorul acestor noţiuni comune şi prin prezentările iconice, teologul poate urca către cunoaşterea dumnezeiască[37]. Astfel că, în timp ce pentru antiisihaşti – nefăcând ei distincţie între teologia ştiinţifică şi teologia harismatică – teologia se întemeiază pe noţiunile comune şi prezentările iconice ale textelor sfinte, pentru Palama, dimpotrivă, teologia se întemeiază pe viaţă, pe *πράγματα*. După sfântul Grigorie, metodologia teologică este dublă, adică întotdeauna se face distincţie între orice ştiinţă sau ştiinţă teologică, care se referă la realitatea creată, şi teologia harismatică, care se referă la realitatea necreată şi

---

[32] *Ibidem*, 9, p. 213.
[33] *Ibidem*; vezi şi L. Siasos, *Arătarea firii* (în gr.), Tesalonic 2001, p. 17-18, 413-414: «Dialectica nu este anulată pentru că este inutilă sau mai puţin folositoare, ci pentru că prin ea nu este posibil să determinăm limita dintre păreri (ἔνδοξα) şi cele adevărate (ἀληθῆ)».
[34] N. Matsoukas, *Dogmatica*, p. 154.
[35] *Pentru cei ce se liniştesc...* II, 1, 27, ed. Hristou, vol. I, p. 488. Vezi şi N. Matsoukas, *idem*.
[36] I. Karmiris, *Monumentele dogmatice...* I.-Atena 1960, p. 357.
[37] N. Matsoukas, *Dogmatica*, p. 155.

nu se bazează pe gândirea omenească, ci pe energiile necreate[38]. Fără îndoială că şi sfântul Grigorie vorbeşte despre cunoaşterea naturală, despre calea naturală de cunoaştere a lui Dumnezeu, care în esenţă e mai mult o cunoaştere a făpturilor decât o cunoaştere a lui Dumnezeu, pentru că prin acestea omul cugetă la Dumnezeu[39]. Teologii nu au ca punct de plecare noţiunile comune, cuvintele, pentru că prezenţa dumnezeiască este *πρᾶγμα*, realitate. De aceea, dogmele sunt în primul rând *πράγματα*, realităţi indubitabile şi nu *ῥήματα*, cuvinte[40].

A doua cauză fundamentală a viziunii adversarilor lui Palama şi în general a scolasticilor se află în teoria lor despre energiile create ale lui Dumnezeu, iar din această greşeală reiese şi metodologia teologică unitară, de vreme ce fără prezenţa necreată a lui Dumnezeu nu se poate face nici o distincţie între teologia ştiinţifică şi cea harismatică sau mai bine zis teologia harismatică nu poate exista. Se face, în definitiv, o teologie fără Dumnezeu! Scolasticii nu acceptau demonstraţia, pentru că în faţa lor nu aveau un *pragma* să demonstreze. Ei se ridicau la cunoaşterea dumnezeiască prin realităţile create şi automat această *anagogie* se făcea într-un mod dialectic şi silogistic[41]. Dacă Palama nu accepta prezenţa necreată a lui Dumnezeu în taine şi în vederea luminii dumnezeieşti, atunci automat şi-ar fi asumat metodologia scolastică şi ar fi îmbrăţişat calea dialectică către cunoaşterea lucrurilor-pragmata dumnezeieşti[42].

Prin sinoadele din 1341 şi 1351, învăţătura lui Palama s-a impus în faţa adversarilor lui Varlaam, Achindin, Gregoras, Dexios şi alţii. Canonizarea lui în 1368 în vremea patriarhatului ucenicului său Filothei Kokkinos a consfinţit acest lucru. Disputa dintre teologia *pragmatică* a isihaştilor şi cea abstractă a filosofiştilor nu s-a stins, ci a continuat aproape un veac prin

[38] *Ibidem*, p. 138.
[39] *Pentru cei ce se liniştesc...* II, 3, 16, *op. cit.*, ed. Hristou, vol. I, p. 552.
[40] *Συνοδικὸς Τόμος τοῦ 1351* la I. Karmiris, *op. cit.*, p. 379.
[41] N. Matsoukas, *Dogmatica*, p. 158.
[42] *Ibidem*.

Filothei Kokkinos, Filothei al Silivriei, Kallist Anghelikoudis, Makarios Makris, Iosif Vryennios, Marcu Evghenicul, Ghenadie Scolarul, pe de-o parte, şi Prohor şi Dimitrie Kydonis, Ioan Kyparissiotis, Manuel Kalekas, Visarion al Niceei, pe de alta. Însă subtil şi tacit, metoda silogistică aristotelică se strecoară pe alocuri chiar şi în operele unor apărători ai tradiţiei isihaste, cum ar fi Vryennios şi Ghenadie Scolarul.

Cu trecerea timpului metoda teologică *pragmatică* a lui Palama îşi pierde valoarea în studiile teologice. Teologii occidentali au trecut de la o atitudine de critică excesivă (Jugie[43], Ivánka[44], Wenderbourg[45]) la una moderată (Lison[46], Flogaus[47], Williams[48]), dar în esenţă metoda teologică a lui Palama – şi, în general, învăţătura lui – este respinsă. Vântul acesta adie şi prin curţile noastre răsăritene, chiar dacă teologii răsăriteni – cel puţin teoretic – acceptă învăţătura şi implicit şi metoda teologică palamită. Nu ştim cât de palamite sunt manualele de dogmatică care vorbesc în stil pur scolastic despre argumentele raţionale ale existenţei lui Dumnezeu. Există chiar şi pericolul de a propovădui în cel mai neaoş stil scolastic distincţia palamită dintre fiinţă şi energii în Dumnezeu. Oare cum urcăm noi spre cunoaşterea lui Dumnezeu, prin harul lui Dumnezeu sau prin noţiunile comune procesate de intelectul nostru? În funcţie de răspunsul sincer la această întrebare, vom şti dacă suntem ucenicii lui Palama sau ai lui Varlaam.

---

[43] M. Jugie, *Palamas, Dictionaire de Théologie Catholique* XI, 2, 1742, 1750, 1758.

[44] E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, p. 391.

[45] D. Wendebourg, *Geist oder Energie? Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, p. 10.

[46] J. Lison, *L' Esprit répandu*, ed. du Cerf, Paris 1994, p. 258-265.

[47] *Theosis bei Palamas und Luther, Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997.

[48] *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, New York 1999. Vezi şi răspunsul lui J. Rossum, *Deification in Palamas and Aquinas*, SVTh. Q 47, 3-4, 365-82.

Notă asupra ediției

Volumul al doilea al traducerii româneşti a *Operelor complete* ale sfântului Grigorie Palama cuprinde: *Antiepigrafiile*, cele trei *Epistole* către Achindin şi cele două *Epistole* către Varlaam.

Textul grecesc al acestora este luat din primul volum al ediției critice a *Operelor complete* ale sfântului Grigorie Palama îngrijite de profesorul Panaiotis Hristou, şi anume Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*, τόμος Α', ediția a II-a, Tesalonic 1988; s-au folosit, de asemenea, introducerile şi notele de subsol de acolo.

Notăm şi că, potrivit terminologiei bizantine, în tot cuprinsul cărții de față epitetul 'Latini' îi desemnează pe Romano-Catolici, iar 'Elini' pe idolatri, adică pe politeişti.

Abrevieri

ΒΕΠΕΣ	*Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων*
CC	*Corpus Cristinanorum*
CFHB	*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
ΕΠΕ	*Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*
Mansi	*T. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collection*
PG	J. P. Migne, *Patrologia Graeca*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
DCT	*Dictionaire de Théologie Catholique*
EEBS	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρειάς Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
ST	*Studi e Testi*
StVThQ	*St.* Vladimir's Theological Quarterly

Introducere

Antiepigrafiile au fost scrise împotriva *Epigrafiilor* patriarhului unionist Ioan Veccos. Deşi iniţial Veccos a fost unul dintre potrivnicii unirii bisericeşti dintre Răsărit şi Apus proclamate de Sinodul de la Lyon în 1274, şi-a schimbat apoi radical opiniile, încât în 1275 împăratul filo-unionist Mihail al VIII-lea Paleologul îl pune în scaunul patriarhal. În sprijinul noilor convingeri, noul patriarh alcătuieşte o antologie de pasaje patristice în douăsprezece capitole, înaintea fiecărui capitol aşezând, ca înscris (*epigrafie*), câteva propoziţii prin prisma cărora opinia Latinilor despre purcederea Duhului *prin* Fiul sau *din* Fiul apărea susţinută de spusele Părinţilor din capitolul respectiv. Sfântul Grigorie reaşează lucrurile la locul lor alcătuind *Antiepigrafiile*, în care vădeşte, pas cu pas, răstălmăcirile lui Veccos şi chiar adaugă alte pasaje patristice.

Nu avem nici un indiciu privind data alcătuirii lucrării. Probabil că sfântul Grigorie a scris-o pe când redacta *Cuvintele Apodictice*, în manuscrise apărând dimpreună cu acestea (indicaţia 'Ale aceluiaşi' din titlul *Antiepigrafiilor* se referă tocmai la autorul *Cuvintelor*). Există, de altfel, o mulţime de citate patristice comune *Cuvintelor* şi *Antiepigrafiilor*, iar antiepigrafia a 11[a] corespunde aproape integral paragrafului 66 al *Cuvântului Apodictic al II-lea*. Oricum, *Antiepigrafiile* îşi capătă forma finală ulterior, către 1355, căci autorul îl înfăţişează pe Achindin drept eretic, aşezându-l în aceeaşi ceată cu Varlaam.

Epistola I[a] către Achindin este strâns legată de *Cuvintele Apodictice*. Grigorie Achindin, originar din Prilep, ucenic al lui Palama şi prieten al lui Varlaam, era între destinatarii pome-

nitelor *Cuvinte*, pe care le-a şi citit cu atenţie şi le laudă într-o epistolă către autorul lor, cu oarecare reţinere doar în privinţa folosirii în teologie a termenului 'apodictic (demonstrativ)'. Sfântul Grigorie îi răspunde pe larg, dat fiind şi faptul de a fi citit cartea lui Varlaam *Împotriva Latinilor*, a cărei lectură l-a nedumerit. Aflându-se, deci, în Athos şi neputând a-l întâlni pe autor, îl roagă pe Achindin (aflat la Tesalonic, în anturajul lui Varlaam) să mijlocească dialogul între el şi calabrez. Achindin caută însă nu doar a-i pune în legătură, ci şi a înlătura divergenţele lor teologice. Neplăcuta evoluţie ulterioară a relaţiilor lui cu teologul aghiorit e ilustrată de titlul final al epistolei de faţă: «scrisă către Achindin pe când acesta se număra încă între cei bine-cinstitori şi prieteni».

Sfântul Grigorie arată încă blândeţe lui Varlaam şi disputa dintre ei nu se înteţise. Răspunzând unor prieteni din Tesalonic, Palama spune cu îngăduinţă că – în privinţa purcederii Duhului Sfânt – şi opiniile sale şi ale lui Varlaam sunt 'bine-cinstitoare'.

Epistola a fost scrisă în sfântul Munte, în sihăstria sfântului Sava de lângă Marea Lavră. Anul redactării nu poate fi stabilit cu precizie. În ipoteza lui P. Hristou, cea a alcătuirii *Cuvintelor Apodictice* la un an după discuţiile de la Constantinopol (adică în 1335), epistola ar fi scrisă în vara sau toamna lui 1336, întrucât corespondenţa provocată de cele două tratate a fost imediată. Destinatarul se afla atunci în Tesalonic, ca şi Varlaam.

Epistola a II^a^ către Achindin. La epistola sfântului Grigorie a răspuns în scurtă vreme atât destinatarul ei, cât şi Varlaam însuşi. Răspunsul lui Achindin a fost o scrisoare simplă, care invocă prietenia lui Palama cu Varlaam. Sfântul răspunde lui Achindin tot printr-o scrisoare simplă, precizându-şi poziţia faţă de calabrez. Spune, de asemenea, că dimpreună cu scrisoarea aceasta îi trimite şi epistola către acela, pe care o numeşte 'apologie', bănuind probabil că Achindin – prietenul comun – deja apreciază mai mult tezele aceluia. Declară că şi el, la rândul său, îl iubeşte pe acela, dar deasupra a toată prietenia

omenească trebuie aşezată dragostea de Dumnezeu. Rezumă apoi lui Achindin cele scrise către Varlaam, spre combaterea 'îngâmfărilor elineşti şi sataniceşti'. Conştient de asprimea cuvintelor, arată că aceasta se datorează încercării lui Varlaam de a diminua autoritatea Părinţilor în favoarea celei a filosofilor păgâni, declaraţi de acela 'văzători-de-Dumnezeu'. Autorul cere şi lui Achindin să îl mustre pe filosof şi să caute a-i domoli nepotrivita admiraţie faţă de înţelepţii şi sofiştii elinilor. Sfântul Grigorie spune că nu a avut răgazul de-a zăbovi îndestulător asupra celor scrise de Varlaam, astfel că a înfiripat această epistolă *Împotriva viziunii elineşti* şi poate că, ulterior, va alcătui încă una, ceea ce s-a şi întâmplat.

Epistola a fost pare-se alcătuită la câteva luni după prima. Ipoteza este confirmată şi de informaţia cuprinsă în textul ei, aceea că răspunsul către tesaloniceni (nepăstrat) a fost scris 'anul trecut', aproximativ deodată cu prima (adică în toamna lui 1336); aşadar aceasta, a doua, va fi fost scrisă la începutul lui 1337 sau în primăvara lui.

Epistola I[a] către Varlaam. Răspunzând la prima epistolă a sfântului Grigorie către Achindin şi la tratatele lui împotriva Latinilor (la cele două *Cuvinte Apodictice*), Varlaam trimite acestuia un lung cuvânt epistolar şi o mică scrisoare, cerând aghioritului – în eventualitatea vreunui răspuns – să i se adreseze direct, nu prin terţe persoane. Vrând să răspundă, Palama este însă pus în dilemă, pentru că într-una din epistole expeditorul recunoştea că bine s-a opus aghioritul 'celor ce nu bine socotesc' (Latinilor), iar în cealaltă că 'prearău'; neştiind care din cele două reprezintă opinia adevărată a calabrezului, se gândeşte totuşi că e vorba de cea întinsă, astfel că răspunde acesteia.

Nu arată dispoziţie de ceartă cu calabrezul, căruia îi recunoaşte – cel puţin retoric – inteligenţa şi buna pregătire, exprimându-şi şi dorinţa de a-l întâlni şi de-a-l «săruta cu sărutare sfântă». Caută a-i risipi acestuia impresia că l-ar fi atacat prin prima epistolă către Achindin, arătându-i că nu l-a numit ete-

rodox, ci – lăudându-i celelalte opinii – una singură i-a condamnat-o. Găseşte, dimpotrivă, că Varlaam e cel ce foloseşte cuvinte aspre, cel ce îl caracterizează «incult şi needucat» şi îi ponegreşte pe teologii asceți.

A fost scrisă deodată cu cea precedentă, adică la începutul lui 1337 sau în primăvara lui. Varlaam a răspuns în scurtă vreme, cu sporită violență.

Epistola a II^a^ către Varlaam. Palama arătase în a doua epistolă către Achindin că nu a avut la dispoziție timp suficient pentru a combate cu totul tezele lui Varlaam în prima epistolă către acesta şi că va alcătui, poate, un alt tratat către el, al treilea (după cele două prime epistole către Achindin şi Varlaam), nădăjduind că nu va mai fi nevoie şi de un al patrulea. Din nefericire a fost trebuință de mult mai multe.

Acest al treilea tratat a fost scris la câteva luni după cel dintâi, probabil spre sfârşitul lui 1337. Autorul nu aflase de a doua epistolă a lui Varlaam către el, dar ştia de primele atacuri ale acestuia împotriva metodei isihaste; de aceea şi tonul este mult mai aspru decât cel al epistolei precedente.

Anterioarele trei scrieri ale lui Palama, ca şi toate câte expun pe larg opiniile sale, au formă epistolară. Aceasta, dimpotrivă, nu este practic o epistolă, căci autorul vorbeşte despre Varlaam la persoana a treia şi doar retoric uzează de persoana a doua. A fost deci alcătuită ca tratat şi probabil că a fost trimisă în Tesalonic în mai multe exemplare.

Epistola a III^a^ către Achindin este în fapt tot un tratat apologetic, la sfârşitul căruia s-au adăugat trei paragrafe cu conținut personal, în care sunt înfățişate împrejurările scrierii. Declarând Varlaam că lucrările dumnezeieşti sunt create, sfântul Grigorie nu s-a grăbit a-i răspunde fără a-l cerceta mai îndeaproape. L-a invitat chiar şi la o discuție publică, în timpul căreia, însă, Varlaam «a încremenit şi nu a îndrăznit nici să crâcnească, mulți fiind de față». Pentru a rândui o împotrivire sobornicească la tezele varlaamite, Palama lasă Tesalonicul –

unde stătea de trei ani – şi merge în sfântul Munte, unde alcătuieşte *Tomosul Aghiorit*, iscălit de întâi-stătătorii monahismului athonit. Întors la Tesalonic, nu merge la Constantinopol cu *Tomosul*, spre denunţarea lui Varlaam, căci îi este milă de acesta şi se teme «nu cumva să-şi pună singur capăt zilelor», de vreme ce însuşi îl auzise zicând că «de multe ori era cât pe-aci să crape de neputinţă şi de furie». Informat probabil despre mişcările aghioriţilor, Varlaam se înfăţişează numaidecât, la Tesalonic, înaintea guvernatorului general, făgăduind a-şi realcătui scrierile, lăsând deoparte orice acuză adusă monahilor; nu şi-a ţinut însă făgăduinţa. Întrucât Palama află de noile uneltiri ale acestuia la Constantinopol, hotărăşte, în fine, să meargă acolo împreună cu prietenul său din copilărie, împăratul Andronic al III-lea, care îşi petrecea iarna în Tesalonic. Îl roagă pe Achindin – aflat şi el în capitală – să-l ţină acolo pe Varlaam, ştiind că, de va afla că vine, acesta va căuta să fugă, ca de obicei.

Epistola a fost scrisă la Tesalonic, după alcătuirea *Tomosului* şi înainte de venirea sfântului Grigorie în capitală, adică pe la începutul lui 1341, puţin după a treia triadă *Pentru cei ce se liniştesc întru sfinţenie*, mult înrudită cu aceasta.

ANTIEPIGRAFII

ALE ACELUIAŞI
LA EPIGRAFIILE LUI VECCOS ÎN FAVOAREA LATINILOR
– PUSE LA MĂRTURIILE SCRISE ADUNATE DE CĂTRE EL –
ANTIEPIGRAFII CARE ARATĂ CĂ ASEMENEA EPIGRAFII
SUNT RĂU-CREDINCIOASE ŞI POTRIVNICE
SPUSELOR SFINŢILOR CELOR CULESE [DE ACELA][1]

Epigrafia întâia a Latinilor

Felurite mărturii scrise, adunate spre a dovedi că Duhul Sfânt este *şi din* Fiul, după care se înşiruiesc altele, spre a dovedi că *prin Fiul* este Duhul, din Tatăl. Şi întrucât unele dovedesc că Acesta este *din Fiul,* iar celelalte că este *prin Fiul,* spre arătarea echivalenţei prepoziţiilor 'prin' şi 'din' se înşiruiesc numaidecât alte mărturii scrise, prin care se demonstrează echivalenţa acestora.

A lui Grigorie arhiepiscopul Tesalonicului
Antiepigrafia întâia

Când, în cuvântarea despre Dumnezeu, sunt echivalate întreolaltă prepoziţiile 'din' şi 'prin', nu despărţirea [Persoanelor] Sfintei Treimi o înfăţişează, nici deosebirea, ci unirea şi asemănarea întru totul[2], care este după fiinţă şi după consimţire. Căci se arată, de

---

[2] Cuvântul *ἀπαραλλαξία* vine din combinaţia *ἀ* + *παραλλάσσω* şi înseamnă 'a fi fără schimbare'. Mai apoi, la Părinţi, îndeosebi în triadologie, are pe lângă acest sens şi pe cel de 'asemănare desăvârşită, neştirbită, întru totul'; sau, cum am zice mai neaoş, 'a fi leit (cineva)': «'Eu şi Tatăl una suntem'. [...] iar aceea că e una cu Tatăl arată *asemănarea întru totul* cu El» (Ioan Gură-de-aur, *Comentariu la Ioan* 3, PG 59, 43). La fel stau lucrurile şi în cazul adjectivului, ca de exemplu la sfântul Ioan Damaschin, unde Fiul e «chipul viu, natural şi *asemănător-întru-totul/nemutat* al Dumnezeului nevăzut» (*Despre sfintele icoane* 1, 9, EIIE 3,

aici[3], că Tatăl şi Fiul şi sfântul Duh sunt de una şi aceeaşi fire şi putere şi lucrare şi voire; pe când, dimpotrivă, cel ce a catalogat aici spusele Sfinţilor încearcă, prin titlul pus de el, să arate în chip greşit şi rău-credincios tocmai deosebirea dumnezeieştilor Ipostasuri, prin echivalarea acestor prepoziţii, şi cum că unul din Cele trei Ipostasuri, adică Duhul Sfânt, Îşi are existenţa din Celelalte două Ipostasuri, ba încă în chip deosebit din fiecare dintre Acestea [două]. Este deci limpede că, pe de o parte, spusele Sfinţilor sunt drept-credincioase şi bune, şi că, pe de alta, în chip greşit şi eretic[4] sunt [ele] înţelese de cel ce le-a adunat şi le-a catalogat.

Iar că un astfel de 'prin' – când, adică, este echivalat lui 'din – arată asemănarea şi unirea întru toate, o înfăţişează limpede dumnezeiescul Maxim, scriind către Marin despre unii [Părinţi] ce ziceau că Duhul este *prin* Fiul: «nu ca făcând pe Fiul pricină s-au arătat pe ei înşişi[5], căci o singură pricină ştiu [aceştia] a Fiului şi a Duhului, pe Tatăl, a Unuia prin naştere şi a Celuilalt prin purcedere; ci pentru ca să arate [cu expresia 'prin Fiul'] faptul de a proveni prin El şi astfel să înfăţişeze unitatea[6] fiinţei şi asemănarea întru totul»[7]. E limpede, aşadar, de aici că Veccos acesta în chip eretic înţelege astfel de spuse; pentru că nu concluzia unităţii şi asemănării întru totul – celei după fire – o urmăreşte, ci la cea a deosebirii Ipostasurilor se străduieşte să ajungă, nedând crezare nici marelui Vasile; căci acesta, într-al op-

---

[4] Sfinţii Părinţii înţelegeau prin *δυσσέβεια* (lit.: greşită-cinstire, rea-cinstire) învăţătura greşită, erezia; de aceea putem traduce acest cuvânt şi prin 'erezie', iar adjectivul şi adverbul prin 'eretic'.

[5] «s-au arătat pe ei înşişi»: au zis aceasta.

[6] «unitatea»: în original *τὸ συναφές*, adică con-prinderea, împreună-prinderea.

[7] *Epistola către Marin*, PG 91, 136 AB. Este textul celebru în care sfântul Maxim încearcă să explice ortodox *Filioque*-le occidentalilor şi pe care romano-catolicii îl folosesc până azi în apărarea ereziei lor (vezi documentul din 1996, *Despre purcederea Duhului Sfânt*, p. 15).

tulea cap al cărții *Către Amfilohie*, spune: «[faptul] că Tatăl creează prin Fiul, nici nedesăvârșită arată creația Tatălui, nici slabă lucrarea Fiului, ci unitatea voinței o înfățișează»[8].

Cel ce spune, așadar, că Duhul provine[9] *prin* Fiul și *din* Fiul, sub aspectul dării [Lui oamenilor], bine înfățișează consimțirea Tatălui și a Fiului. Căci prin bunăvoirea Tatălui și a Fiului este Duhul Sfânt dat celor vrednici, împreună-binevoind și El. Pe când latinofrenii[10] aceștia, conchizând nebunește că *prin* Fiul și *din* Fiul Își are Duhul existența, lucru al binevoirii și al voinței – și prin urmare creatură, și nu rod al firii dumnezeiești – Îl înfățișează pe Duhul a fi, în chip eretic. Căci, după sfințitul Damaschin, zidirea [e aceea care] este lucru al voinței dumnezeiești, iar nu dumnezeirea[11] – departe de noi aceasta! Că nu a voinței dumnezeiești, ci a firii dumnezeiești – iarăși, după același [Damaschin] – este cea mai-dinainte-de-veci și veșnica naștere și purcedere[12].

Epigrafia a doua a Latinilor

Întrucât sunt unii care vorbesc împotriva mărturiilor scrise celor ce arată că *prin Fiul* este Duhul, s-au adunat și mărturiile scrise de față, care arată că Fiul este numaidecât și nemijlocit din Tatăl, spre strângerea de mărturii care să arate că *prin Fiul* este Duhul. Căci de nu ar fi Duhul prin Fiul, de ce nu s-a spus că și Acesta este nemijlocit din Tatăl?

---

[11] Imaginea aceasta este reluată în *Epistola I^a^ către Varlaam* 21 în cuvintele: «pentru că în zidire – nu în dumnezeirea Duhului – a venit Dumnezeu prin dumnezeirea mijlocie», a venit, adică, Tatăl prin Fiul.

[12] Nu am găsit acest text în opera sfântului Ioan Damaschin, citat și în *Cuvântul al II-lea Apodictic*, 60. Vezi totuși *Expunerea precisă a credinței ortodoxe* I, 8, ΕΠΕ 1, p. 84: «Nașterea [Fiului din Tatăl] este veșnică și [este] lucrare a firii și din ființa Acestuia [...], pe când zidirea e lucrare a voinței în Dumnezeu, care nu este con-veșnică cu Dumnezeu».

A aceluiaşi, Antiepigrafia a doua

Dar s-a spus că şi Duhul Cel dumnezeiesc este nemijlocit din Tatăl şi s-a risipit întru totul cauza iscării relei tale credinţe. Căci Grigorie cel numit cu numele teologiei zice în *Poeme* că Duhul Sfânt este al doilea[13], după Tatăl, precum şi Fiul[14]. Iar [Grigorie] al Nyssei, pe lângă multe altele, zice că Amândoi[15] sunt aşijderea faţă de Una persoana Cea Părintească[16], în afara modului existenţei[17]. Că «persoanele omeneşti – zice – nu îşi au fiinţa direct din aceeaşi persoană, încât multe şi felurite sunt nu doar cele cauzate, ci şi cauzele [lor]. Dar în Sfânta Treime nu este aşa; căci una şi aceeaşi – cea a Tatălui – [e] persoana din care Fiul Se naşte şi Duhul Sfânt Se purcede. De aceea şi afirmăm, îndrăzneţ, pe cauzatorul Cel unul dimpreună cu cauzaţii Săi ca pe Dumnezeul Cel unul, în toată puterea cuvântului»[18].

---

din pricinuitor: căci unul este direct din primul, iar celălalt este *prin cel* ce este direct din primul, aşa încât să rămână neîndoielnică în Fiul însuşirea Lui de *Unul-Născut* şi să nu punem la îndoială [nici faptul că] Duhul este din Tatăl, *mijlocirea* Fiului păstrând Lui însuşirea de Unul-Născut şi neîmpiedicând nici pe Duhul să aibă relaţie fiinţială cu Tatăl». Iată cum explică sfântul Grigorie Palama mai amănunţit acest text în *Cuvântul Apodictic al II-lea* 54, ed. Hristou, vol. I, p. 127-128: «Aşadar, pe de o parte, Fiul este [din Tatăl] şi este şi gândit din Tatăl, [pe când], pe de altă parte, Duhul Sfânt – considerat în sine – ar fi [din *purcezător*] şi ar fi şi gândit din *purcezător*, deci nu din *tată*; aşadar datorită Fiului celui gândit direct din *tată* este şi Duhul din *tată*, purcezând [Tatăl] pe de o parte pe Duhul şi, pe de alta, născând pe Fiul. Căci cum ar fi cu putinţă – nenăscut fiind Duhul – a Se numi El *al Născătorului*? Oare nu datorită Fiului Unul-Născut, Celui ce – fiind Unul-Născut – este împreună-gândit direct cu Născătorul şi doar El Îşi are însuşirea de a Se naşte şi Îl arată pe Duhul a nu fi prin naştere din Tatăl? Prin Fiul aşadar Îşi are Duhul faptul de a fi [din *tată*] şi de a fi gândit din *tată*, pe când, prin Sine Însuşi, direct este din *purcezător*... Fapt pentru care, cum am zis, nu *pricinuitor*, ci doar *pricinuit* L-a numit pe Fiul, şi pricinuit deopotrivă cu Duhul; şi într-acelaşi chip I-a

Şi pentru ce s-a mai spus, atunci, că Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi rămâne în Fiul, şi trece din Tatăl în Fiul, şi este din Tatăl, şi Îl însoţeşte pe Cuvântul[19]? Sau, iarăşi, că [Duhul Sfânt] este împărtăşirea şi iubirea Tatălui şi Fiului[20]? Sau, pe lângă acestea, că nici una dintre aceste două persoane[21] nu este mai prejos de cealaltă[22]? Sau pentru ce s-ar mai cânta «mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit»[23]? Oare nu toţi aceştia arată că şi Duhul este nemijlocit din Tatăl?

Epigrafia a treia a Latinilor

S-au aşezat şi mărturiile scrise de faţă, spre întărirea înţelesului celor ce arată că Duhul nu este nemijlocit din Tatăl, ci prin Fiul. Căci dacă Duhul ar fi nemijlocit din

---

Palama foloseşte această expresie şi în *Cuvinte...* I, 26, 25 (ed. Hristou, vol. I, p. 52-53) şi în *Capetele naturale 37*.

[20] Fericitul Augustin Îl consideră pe Duhul unire şi legătură a Tatălui cu Fiul. El este iubirea intratrinitară prin care Se iubesc din veşnicie Tatăl şi Fiul. Din acest motiv spune, relevant, că Duhul Sfânt nu este numai al Tatălui, nici numai al Fiului, ci al Amândurora (*De Trinitate* XV, 17, 31, PL 42, 1082). Prin această formulă nu înţelege, însă, numai unitatea fiinţei Duhului cu Tatăl şi cu Fiul, ci şi dependenţa cauzală a Duhului de Aceştia, adică purcederea Lui deopotrivă din Aceste două Persoane ale Treimii. Există Părinţi răsăriteni care uneori au spus că Tatăl e legătura sau mijlocitorul dintre Fiul şi Duhul, alteori Fiul este legătura dintre Tatăl şi Duhul sau Duhul este legătura dintre Tatăl şi Fiul, ceea ce în toate cazurile este corect datorită legăturii Lor de iubire, ca a unor Persoane deofiinţă. Însă, după ei, legătura cauzală şi Cel către Care îşi au mişcarea anagogică Ceilalţi Doi este numai Tatăl; vezi sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul 42*, 15, PG 36, 476: «Iar unirea [Celor Trei] Tatăl este, din Care [sunt] şi spre Care Se ridică următorii [Lui]».

[21] Duhul şi Fiul, adică.

[22] Vezi, de exemplu, sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul 31*, 9, unde se spune că Duhului nu Îi lipseşte nimic din cele ale Fiului, în afara filiaţiei, adică a calităţii de fiu, mai ales că Amândoi sunt din Tatăl, cu deosebirea că unul este prin naştere, celălalt prin purcedere.

[23] *Psalmii* 118, 73.

Tatăl, nu s-ar mai zice că Fiul e chipul Tatălui, iar Duhul chipul Fiului; şi că Fiul e lucrarea Tatălui, iar Duhul lucrarea Fiului; şi Fiul faţa Tatălui, şi Duhul faţa Fiului.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a treia

Prealipsitule de minte, care în chip rău credincios iei aici cele ce binecredincios s-au spus de către Sfinţi, cum nu vezi că între cele comune şi după fire ale preaînaltei şi închinatei Treimi nu este nici o deosebire? Că unul este Dumnezeu, unul chipul, una voinţa, una lucrarea Tatălui, Fiului şi sfântului Duh. Aşadar atunci când, pe lângă altele, s-a zis despre Una din Ele că este faţa Celeilalte, după firea [comună] s-a zis aceasta, nu după ipostas[24], şi arată asemănarea întru toate, în afara modului existenţei[25] – departe de noi aceasta! Iar tu, nu după fire zicând că o Persoană e faţa Celeilalte, ci după ipostas, nu mai poţi fi mistagog al Treimii[26]. Căci dacă Fiul este faţa Tatălui, ca unul ce este din El, iar a Fiului Duhul, atunci Tatăl nu va mai fi altă faţă decât

---

Treimi, reprezintă pentru Părinţi – în special pentru Capadocieni – un termen special care arată însuşirea specifică a fiecăreia din Persoanele Treimii, adică pentru Tatăl *nenaşterea şi nepurcederea*, pentru Fiul *naşterea* şi pentru Duhul *purcederea*. Vezi sfântul Grigorie al Nyssei, *Împotriva lui Eunomie*, PG 45, 316 C; sfântul Ioan Damaschin, *Împotriva Iacoviţilor*, PG 94, 1461 A: «toate comune [sunt] Tatălui şi Fiului şi sfântului Duh, în afara modului existenţei» şi *Dogmatica* II, 8, EITE 1, p. 88-89: «iar 'Fiu' şi 'chip al ipostasului Părintesc' [se numeşte] pentru că este... întru totul asemănător Tatălui, în afara nenaşterii; iar 'unu-născut' pentru că singur [El] din singur Tatăl... S-a născut [...]; căci, măcar că şi Duhul Sfânt [tot] din Tatăl Se purcede, dar nu prin naştere, ci prin purcedere [Îşi ia fiinţa]. Alt mod de existenţă este acesta [cel al Duhului Sfânt], necuprins cu mintea şi necunoscut, precum şi naşterea Fiului. De aceea şi toate câte le are Tatăl ale Lui [ale Fiului] sunt, în afara nenaşterii, care [nenaştere] nu înseamnă deosebire de fiinţă..., ci mod de existenţă».

[26] O învăţătură greşită te îndepărtează de Dumnezeu sau te arată că eşti departe de El.

Fiul, nici Fiul alta decât Duhul. Vezi cum spusele Sfinților drept credincioase sunt și bune, iar de tine sunt luate greșit și în chip rău-cinstitor [de Dumnezeu]?

Epigrafia a patra a Latinilor

Întrucât unii, neprimind mijlocirea Fiului înlăuntrul Treimii, [mijlocire] vădit teologhisită de către Sfinți, întru nimic nu primesc să folosească termenul 'ordine' privitor la Treime, s-au adunat aceste mărturii scrise spre a se arăta, pe de o parte, că *prin Fiul* Se unește Duhul cu Tatăl și, pe de alta, spre a se înfățișa că se poate limpede vorbi despre ordine în Treime.

A aceluiași, Antiepigrafia a patra

Minți asupra celor bine-cinstitoare [de Dumnezeu], nenorocitule. Căci [noi] știm de ordine în Sfânta Treime, dar de cea bine-credincioasă[27]; iar pe cea conform căreia Duhul este în mod necesar al treilea de la Tatăl, ca pe una rău-credincioasă, pe care tu o iubești împreună cu Eunomie, nu o primim. Dar și asupra mărturiilor scrise minți; că acestea nu spun că numai Fiul este unirea dintre Ceilalți Doi[28], ci uneori Îl numesc și pe Tatăl unirea dintre Fiul și Duhul[29], iar alteori Îl numesc pe Duhul mijlocirea între Fiul și Tatăl și comun [Lor]; iar ordinea despre care tu zici că 'prealimpede se poate vorbi', vădit că nu la Fiul și la Duhul Sfânt se referă. Iubită este – celor înțelepți în cele dumnezeiești – și mijlocirea Fiului, dar nu în ceea ce privește existența Duhului, ci după mărturisirea care nu Îl pune pe Duhul Sfânt direct după Tatăl, ca să nu se creadă că și Acesta [Duhul, adică] este născut. Prin urmare, acestea sunt zise bine de Sfinți, pe când cel ce le-a adunat și le-a adăugat aici greșit și rău-credincios le folosește, trăgându-le spre folosul relei sale învățături.

---

[28] *Către Avlavie*, BEΠ 68, p. 180.

[29] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul* 42, p. 128.

Epigrafia a cincea a Latinilor

Întrucât sunt unii care nu primesc că spusa evanghelică ce Îl numeşte pe Duhul 'Duhul adevărului'[30] este echivalentă cu aceea ce spune că 'Duhul purcede de la Tatăl'[31], ba încă se împotrivesc şi echivalenţei zicerilor [că] 'din Tatăl Se purcede' şi 'din Fiul ia' Duhul Sfânt, s-au înşiruit mărturiile scrise de faţă spre dovedirea echivalenţei acestor mărturii evanghelice.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a cincea

Ce nesimţire!; că echivalente sunt spusele [acestea ale] Sfinţilor [când le folosim] spre a arăta familiaritatea dumnezeiescului Duh – altfel zis deofiinţimea [Lui] – cu Tatăl şi cu Fiul; se deosebesc, însă, [când le folosim spre] a arăta că nu din Amândoi – din Tatăl şi din Duhul – [este] existenţa Lui. Iar aceasta vădit este din chiar mărturiile scrise de faţă; dar acesta ce le-a adunat parcă a surzit, nemaiauzind şi deosebirea spuselor acestora.

Epigrafia a şasea a Latinilor

Întrucât sunt unii care spun că se deosebesc întreolaltă 'a proveni' şi 'a Se revărsa' şi 'a Se purcede', s-au ales – spre dovedirea de netăgăduit a echivalenţei acestora – mărturiile de faţă ale sfântului Chiril[32] şi, după ele, mai jos rânduite, mărturiile celor ce teologhisesc că din Tatăl provine şi Se trimite şi Se revarsă Duhul.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a şasea

Ce neruşinare!; cine nu ştie, dar, că 'provine' se spune şi despre Fiul, pe când 'Se purcede' sau 'Se revarsă' niciodată?; precum şi că 'Se revarsă' se spune propriu-zis

---

[32] *Tezaurele*, 33, PG 75, 568 C şi 34, 576 C şi *Tâlcuire la Ioan* 12, PG 74, 716 B.

în cazul dării [Duhului asupra credincioşilor, la Cincizecime], dar uneori şi în cazul purcederii? Însă cugetătorii de cele ale Latinilor spun – în chip rău-cinstitor şi nerușinat – că acestea întru nimic nu se deosebesc întreolaltă; căci spusele de față ale Sfinților adunate aici – în care [expresiile] acestea uneori coincid – arătând deosebirea întreolaltă a acestora, nicidecum nu o desființează.

Epigrafia a şaptea a Latinilor

Întrucât unii, auzind că *din Fiul* există şi izvorăşte şi provine Duhul Sfânt, spun grozăvii cum că nu firea Duhului izvorăşte şi curge din ființa Fiului, ci duhovniceasca harismă care se face asupra celor vrednici, prin relaționala[33] sălăşluire în aceştia a dumnezeirii Duhului Sfânt, Celeia ce pretutindenea este – aşa luând ei această harismă ca şi cum s-ar înțelege că-i despărțită de dumnezeiască ființa Duhului – [pentru aceasta] s-au adunat mărturiile de față, din care se poate cunoaşte că, deşi această sălăşluire care se face în cei vrednici – în chip negrăit şi mai presus de cuvânt – este relațională, totuşi, întrucât harismele *acolo* se revarsă, unde *firea* Lui dumnezeiască [e cea care] se sălăşluieşte relațional, Însuşi Duhul Sfânt – Cel unul din Treime şi plinitor al Acesteia[34], Carele este fire dumnezeiască şi Dumnezeu desăvârşit, ca Tatăl şi Fiul – este arătat când se zice că Duhul Sfânt provine şi izvorăşte şi există din Fiul.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a şaptea

Cu adevărat nu ştie ce zice, nici despre ce încredințează, cel ce a întocmit epigrafia aceasta. Pentru că nimeni din cei ce şi-au ales buna-cinstire [de Dumnezeu] nu socoteşte harul dumnezeiesc şi dumnezeiasca lucrare despărțite de firea dumnezeiască[35]; dar, dacă nedespărțită

---

necreate ale lui Dumnezeu Îl simte pe Dumnezeu întreg, dar nu Îl cuprinde ca ființă. Duhul este cu noi în mod ființial ca ipostas, dar nu ne împărtăşim de ipostasul lui, ci de harul Lui. Iarăşi,

este de firea dumnezeiască lucrarea dumnezeiască, nu înseamnă de aici şi că fire este lucrarea acesteia, întru nimic deosebindu-se; căci aceasta este reaua-credinţă a lui Varlaam şi Achindin; căci dumnezeiasca lucrare din firea dumnezeiască este, şi, după cuvântătorii-de-Dumnezeu, în Aceasta se vede [cu mintea], şi nu este de sine; pe când firea dumnezeiască nu din [dumnezeiasca] lucrare este, ci de sine este, şi izvor este al lucrărilor dumnezeieşti. Dar nici despre Duhul Sfânt nu spunem că este din ipostasul Fiului; pe când acesta, spunând că Duhul este din fire, crede că ne contrazice pe noi şi că aduce ceva împotriva noastră, socotind, precum se vede, că întru nimic nu se deosebeşte firea de ipostas, ba chiar introducând prosteşte deosebire de fire în Sfânta Treime, în vreme ce este vorba despre diferenţa ipostasurilor.

Epigrafia a opta a Latinilor

Spre dovadă că Duhul Sfânt este din Tatăl şi Fiul s-au adunat şi mărturiile scrise de faţă, care arată că Acesta este însuşire a fiinţei Tatălui şi a Fiului, ba mai mult, [că este] şi bună-mireasmă, suflare şi miros al Tatălui şi al Fiului, după care [am înşiruit şi] alte mărturii scrise, care şi pe Tatăl Îl teologhisesc ca izvor al Duhului, şi pe Fiul ca izvor al Duhului.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a opta

Mărturiile scrise adunate aici ne înfăţişează şi prin exemple deofiinţimea Duhului Sfânt cu Tatăl şi Fiul, pe cât se poate; că nu e cu putinţă a afla exemplu potrivit lui Dumnezeu întru totul. Iar dacă şi 'apă vie' – după har şi după lucrare – e numit Duhul Sfânt, izvor al apei acesteia e numit şi Fiul împreună cu Tatăl, iar uneori şi Însuşi Duhul Sfânt; pe când cel ce aduce aici [ca argument] spusele de faţă, pe unele le-a scos din context, pe altele le-a răstălmăcit, şi astfel crede că-i poate 'fura' pe cititori pentru gândirea lui cea rea.

Epigrafia a noua a Latinilor

Mărturiile scrise de față, în care Părinții au teologhisit că toate cele ale Tatălui trec firește[36] la Fiul Cel născut din El, s-au înșiruit spre a dovedi că Duhul există și provine și izvorăște și din Fiul, precum neîndoielnic și din Tatăl, după sfântul Chiril. Căci dacă termenii mărturiilor [acestora] înlătură de la Fiul doar paternitatea[37] și însușirea de a naște, e limpede că Fiul nu va fi din Fiul, dar Duhul, Cel ce izvorăște din ființa Părintească, va izvorî și Se va revărsa și din nenăscătoare ființa Fiului.

A aceluiași, Antiepigrafia a noua

Cu adevărat fără socotință e reaua-cinstire [de Dumnezeu]; căci, auzind latinofrenul acesta că cele proprii ale Tatălui trec la Fiul firește și ființial[38], a socotit că e vorba despre cele ale ipostasului Tatălui, nu despre cele ale firii. Așadar, după priceperea acestuia, pe care a dobândit-o întru teologhisirile purtătorilor-de-Dumnezeu [Părinți], scriind dumnezeiescul Chiril în *Tezaure* «cum nu va fi Duhul Dumnezeu, [de vreme ce Se află] având firește toată însușirea Tatălui și a Fiului?»[39], Duhul va avea [deci] cele ipostatice ale Tatălui și ale Fiului, va fi și născut și născător, și Părinte al luminilor, având și însușirea de a naște și pe cea de a purcede;[40] [concluzie] față de care ce născocire mai eretică s-ar putea auzi? Dar se poate spune că de același lucru va fi convins, iarăși, acesta[41] și cei ce cugetă ca el, când îl vor auzi, pe de o parte, pe sfințitul Damaschin zicând în capitolul al optulea al [cărții] dogmelor «toate câte are Tatăl – și ale Duhului [sunt], în afara

---

Purcezător și Purces. Iată ce confuzii creează această erezie a lui *Filioque*.

[41] «de același lucru va fi convins, iarăși, acesta»: la aceeași concluzie va ajunge acesta (Veccos).

nenaşterii»[42] şi, pe de alta, pe Grigorie cel cu numele cuvântării-de-Dumnezeu scriind în *Către cei veniţi pe mare din Egipt* «toate câte-s ale Fiului – şi ale Duhului [sunt], în afara filiaţiei»[43]. Câtă nebunie, iarăşi, a auzi despre ceea ce e *din fiinţa* Fiului şi a socoti că-i vorba de ceea ce e *din ipostasul* Lui, de parcă la Dumnezeu ar fi un singur ipostas, aşa cum e o singură fiinţă; precum şi a nu vedea că, numindu-Se Duhul 'al Tatălui' şi 'din Tatăl', cei ce opresc a se spune că Fiul este Tată, [se-nţelege că] opresc, împreună cu aceasta, şi părtăşia Fiului cu Tatăl în însuşirea purcezătoare[44].

Epigrafia a zecea a Latinilor

Mărturiile scrise de faţă, în care Părinţii L-au teologhisit pe Fiul ca propriu Tatălui (ca pe unul din fiinţa Lui) şi ca fiind din El (ca unul ce este propriu fiinţei Lui), s-au înşiruit aici ca oricine voieşte să poată astfel cunoaşte că, pentru aceasta, şi Duhul se spune că e propriu Fiului, pentru că e din fiinţa Lui; şi iarăşi, pentru aceasta se zice că e din fiinţa Fiului: pentru că este [un] bun propriu unei asemenea fiinţe, ceea ce o dă la iveală şi deofiinţimea Duhului cu Fiul. Căci, dacă Duhul ar fi fost propriu Fiului şi din fiinţa Fiului după o altfel de deofiinţime – cum e cea care vorbeşte despre doi de aceeaşi fiinţă, care nu sunt unul prin celălalt – atunci şi Fiul ar fi fost propriu Duhului şi din fiinţa Duhului, datorită reversibilităţii unei astfel de asemănări, ceea ce nici nu s-a zis de vreunul dintre Sfinţi, nici nu se va zice vreodată de cei ce şi-au ales dreapta-slăvire (ortodoxia). Dar o astfel de asemănare nici nu e propriu-zis deofiinţime, ci [deofiinţimea propriu-zisă e] aceea care uneşte pe unul celuilalt[45] prin faptul de a fi [el] prin acela sau din acela, firește şi fiinţial. Şi mărturisi-va aceasta aici-aşezata spu-

---

[45] Adică: aceea care 'con-prinde' sau prinde pe unul de celălalt.

să a marelui Vasile, care spune «a nu se zice [despre] cele frăţeşti [că sunt] întreolaltă deofiinţă»[46], ba se adaugă şi mărturiile ce arată că pentru aceasta e Fiul deofiinţă cu Tatăl – pentru că e din fiinţa Lui, ca să cunoască cel ce voieşte cum că şi Duhul pentru aceasta se zice [că e] deofiinţă cu Fiul: pentru că este din fiinţa Lui.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a zecea

Propriu este Fiul Tatălui[47], ca [Cel] din Acesta născut, aşijderea şi Duhul Sfânt, ca [Cel] din Însuşi Tatăl purces, după cum şi marele Vasile zice în capetele *Către Eunomieni*, scriind «înţeleg familiaritatea[48] Duhului cu Tatăl, că din Tatăl Se purcede»[49]. Dar Duhul se zice şi al Fiului; că acelaşi [Vasile] într-al optulea cap *Către Amfilohie* zice «ca [Unul] după fire făcut familiar Lui»[50]. Că e cu neputinţă ca cele ce prin fire sunt acelaşi lucru, să nu fie şi familiare întreolaltă; dar nu se zice 'Fiul Duhului', ca să nu pară tată Duhul Sfânt, căci [L-]am avea [pe] Fiul arătându-l drept tată pe cel al căruia S-ar numi [El] fiu. Latinofrenul acesta, însă, nimic sănătos nu conchide din spusele cele sănătos înşiruite aici. Dar e dovedit [ca] rătăcit chiar de către sine însuşi, spunând că datorită deofiinţimii se zice [despre] Duhul că este din fiinţa Fiului; că nu va fi, pentru aceasta, şi din ipostasul Lui. Că se va întâmpla [atunci] că Aceştia[51] sunt, fiecare,

---

(συγγένεια); vezi *Tâlcuire la Ecclesiast*, ΒΕΠΕΣ 65 A, p. 240. Astfel un pic mai sus (cap. 15, p. 259) vorbeşte despre revenirea omului la familiaritatea cu Dumnezeu (ἐπάνοδος εἰς οἰκείωσιν θεοῦ). Vezi şi sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva Arienilor* PG 26, 108 B. Pentru o mai bună înţelegere a problematicii familiarităţii omului cu Dumnezeu vezi, eventual, Pr. Dr. V. Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, p. 166-217.

[49] Sfântul Vasile cel Mare, *Cuvânt împotriva Sabelienilor, lui Arie şi Anomienilor*, PG 31, 612 C.

[50] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre sfântul Duh* 18, PG 32, 152 B.

[51] «Aceştia»: Fiul şi Duhul.

Unul din Celălalt. Pentru aceasta nimeni niciodată nu L-a spus pe Duhul Sfânt ca fiind din ipostasul Fiului, ci din cel al Tatălui[52].

Epigrafia a unsprezecea a Latinilor

Întrucât unii, auzind că Duhul este din ființa Fiului, spun că una e 'din ființă' și altceva 'din ipostas', neputând să înțeleagă că numirea de 'Fiu' este ipostatică și că cine spune 'din ființa Fiului' pe Fiul întreg Îl indică, ca ființă enipostaziată, spre combaterea născocirii lor s-au adunat mărturiile acestea scrise, care arată că Fiul Se naște *din ființa* Tatălui. Mărturisit fiind, dar, că una [singură] e nașterea Fiului, [și anume] cea din Tatăl, cum va putea cineva deosebi [înțelesul expresiei] 'din ființă' de [cel al expresiei] 'din ipostas', afară numai de nu va voi, hulind, să spună că una e nașterea Fiului *din ființa* Tatălui și alta cea *din ipostasul* Lui? Mărturii după care sunt așezate și altele, care arată că Tatăl este numit ființă desăvârșită și Dumnezeu desăvârșit, și ființă desăvârșită Fiul, și ființă desăvârșită Duhul Sfânt.

A aceluiași, Antiepigrafia a unsprezecea

Când avem ceva a cărui ființă – una singură – e [ipostaziată] într-un singur ipostas, ceea ce din ființa aceea în orice chip își are firește[53] existența, își va avea [existența] aceasta și din ipostasul acela, și invers; căci orice ar fi din ipostasul acela, e și din ființa aceea. Când avem, însă, ceva a cărui ființă – iarăși una singură – e [ipostaziată] nu într-un singur ipostas, ci în mai multe, ceea ce este din ființa aceea – cea una – nu va fi din restul ipostasurilor, ci dintr-unul dintre ele. Întrucât, dar, preaînalta și de

---

l-a arătat apostolul, atunci când Îl numește Duhul Fiului». Nu se spune și Fiul Duhului, ca să nu se creadă că Duhul este Tată.

[53] «firește»: adică prin fire, prin natura lui, natural.

noi închinata Treime o singură ființă e, în trei ipostasuri, nu tot ce își are ipostasul din ființă[54] e și din celelalte ipostasuri, ci dintr-unul din acestea, adică din cel Părintesc[55]; că nu-i cu putință să nu fie din acesta. Așadar nu [e] și din altul, ci doar din singurul, dacă [e] dintru unul. Ceea ce se vede și la oameni; că fiecare din noi suntem din ființa lui Adam, dar nu și din ipostasul lui Adam, pentru că una e ființa oamenilor, iar ipostasurile multe. La început, dar, fiind o [singură] ființă omenească și un [singur] ipostas [omenesc], cel al lui Adam, Eva – fiind [ea] din ființa lui Adam – era și din ipostasul aceluia. Dar și până să fie Cain, una [singură] fiind ființa bărbătească și [unul singur] ipostasul bărbătesc, dintr-una și aceeași ființă bărbătească și [dintr-unul și același] ipostas bărbătesc – a lui Adam – și-a luat Cain existența. Doi fiind apoi bărbații după ipostas[56], fiul născut lui Cain era, pe de-o parte, din ființa lui Adam, dar nu și din ipostasul lui, ci din singur ipostasul lui Cain. Latinofrenul acesta, așadar, înșirând aici că Duhul e și din ipostasul Fiului, chiar de teologhisește aceasta ca însemnând din firea [Fiului], se vădește socotind în Dumnezeu – precum o singură ființă – tot așa și un singur ipostas, trecând pe de-a-ntregul cu vederea, nemernicul, pe Fiul sau pe Tatăl și, pe lângă aceasta, mai arătând și că din singur Fiul este existența dumnezeiescului Duh. Dar nici din spusele [adunate de el din Părinți] – care Îl teologhisesc pe Tatăl a fi ființă desăvârșită și ființă desăvârșită pe Fiul, așijderea și pe Duhul Sfânt – nu pricepe caracterul unitar și neștirbirea ființei Celor trei, ci încearcă să vadă înlăuntrul acesteia niscaiva înmulțire și deosebire[57].

însușirii ipostatice, tot așa și Duhul în privința însușirii Lui de a Se purcede din Tatăl; apoi conchide: «pentru aceasta, referitor la comuniunea de ființă, [...] neîmpărtășibile spunem că sunt însușirile proprii cele văzute în Treime, [însușiri] prin care se înfățișează particularitatea... Persoanelor, Fiecare fiind înțeleasă în chip deosebit prin însușirile proprii».

Epigrafia a douăsprezecea a Latinilor

Întrucât sunt unii care îndrăznesc şi spun că faptul de a Se revărsa şi a proveni şi a străluci şi a Se arăta Duhul *din Fiul* nu Îl arată pe El ca existând fiinţial şi enipostatic din Fiul, ci [arată] împărţirea darurilor duhovniceşti din El, spre combaterea unei asemenea nebunii s-au ales aceste mărturii scrise, care arată că Fiul Se revarsă şi străluceşte şi Se arată din Tatăl; că doar nu va spune cineva că nu Fiul e Cel ce revarsă şi străluceşte şi Se arată fiinţial şi enipostatic din Tatăl, ci darurile Fiului.

A aceluiaşi, Antiepigrafia a douăsprezecea

Cel ce prin naşterea din cineva – ori prin purcedere – îşi are din acela existenţa, se spune şi că provine şi că este trimis şi că străluceşte din acela, dacă cu adevărat e lumină, şi câte [expresii] sunt asemenea acestora. Dar nu tot ce provine sau e trimis sau străluceşte din cineva îşi şi are – prin naştere sau purcedere – existenţa din acela şi este în ipostas propriu. Iar acesta, care a scris aceste epigrafii, îi acuză de îndrăzneală pe cei ce cugetă drept-credincios şi înţelept, tocmai el fiind cutezătorul în reaua-credinţă.

[EPISTOLA] I^A CĂTRE ACHINDIN

A PREAFERICITULUI
ARHIEPISCOP AL TESALONICULUI GRIGORIE
CĂ LATINII, SPUNÂND CĂ DUHUL ESTE ŞI DIN FIUL,
NU AU SCĂPARE ÎN FAŢA CELOR CE ÎI ACUZĂ
CĂ AFIRMĂ DOUĂ OBÂRŞII ALE DUHULUI CELUI UNUL;
ŞI CĂ SILOGISMELE TEOLOGICE TREBUIE SĂ LE NUMIM
MAI DEGRABĂ APODICTICE DECÂT DIALECTICE.
SCRISĂ CĂTRE ACHINDIN, PE CÂND ACESTA
ÎNCĂ SE NUMĂRA ÎNTRE CEI BINE-CINSTITORI ŞI PRIETENI

(1.) Tu socoteşti, poate, că noi trebuie să dăm socoteală în cuvânt că nu corespondăm mai des; noi, însă, şi că scriem prea mult socotim că trebuie să dăm răspuns[1]. Şi care este răspunsul? Nevoia; [răspuns] de la care pornind, ai putea afla, o, prietene – ca pe concluzia unei teoreme geometrice – cauza nescrierii de până acum[2]; căci şi acum [tot] fără de voia mea am purces iarăşi a scrie, dintr-o nevoie de neocolit; fii, deci, îngăduitor cu lungimea şi necioplirea cuvintelor. Care este, aşadar, lucrul care ne-a silit [a scrie]? Am auzit ca s-a scris carte *Împotriva Latinilor* de către cel bun atât în celelalte privinţe, cât şi în privinţa cuvintelor, ba chiar a formei lor celei mai înalte, de Varlaam Calabrezul[3], şi dorinţă aveam a citi cartea. Anul acesta, aşadar, de praznicul Cincizecimii, a venit cineva aducându-ne lucrul dorit. Am primit-o, deci, cu bucurie, şi am citit-o şi am încuviinţat în cea mai mare parte spusele lui împotriva [acelora]. Şi mult îmi doream a-l întâlni şi pe tatăl cuvântului[4]; iar de vreme

---

[3] Scrierea aceasta a fost editată de A. Fyrigos, *Barlaam Calabro. Opere contra i Latini*, vol. 1, 2, *Studi e Testi 348*, Biblioteca apostolica Vaticana, Vatican City, 1998. Noi am folosit-o în varianta publicată pe internet de Universitatea California în cadrul programului TLG (www.tlg.edu), de aceea vom nota numai capitolul şi rândul.

[4] «tatăl cuvântului»: autorul cărţii. Echivalarea faptului de a scrie cu faptul de a naşte (sau a binomului *tată~fiu* cu binomul *scriitor~carte*) revine constant în scrierile sfântului Grigorie din volumul de faţă; vezi paragraful ultim al epistolei de faţă ('ne-a smuls cuvintele ne-

ce stă atâta cu tine, am gândit că prin tine trebuie a-l întreba câte ceva din lucrurile cele mai de trebuință.

(2.) Îi învinuiește pe Latinii cu care dialoghează că fac două obârșii ale dumnezeirii Duhului – pe Tatăl, adică, și pe Fiul – dacă Îl dogmatizează pe El ca fiind din Amândoi. Dar aceia spun că 'nu; că unul este Dumnezeu și ca dintru una este purcederea'[5], vindecând – vai! – răul cu rău (mai bine zis cu un rău și mai mare), după cum se va vedea din curgerea cuvântului[6]. Dar el adaugă – în privința aceasta – aceea că, apărând cineva această opinie, poate ar zice că nu e nimic absurd dacă cineva spune că sunt două obârșii – Tatăl, adică, și Fiul – dar nu despărțite întreolaltă, nici potrivnice, ci una *sub* cealaltă sau *din* cealaltă. Și, mergând mai departe, [ne] asigură că nicidecum opinia aceasta nu este absurdă, martor făcându-și-l pe Grigorie cel mult întru cuvântarea-de-Dumnezeu, care spune despre Fiul: «obârșia din obârșie»[7]. Și demonstrând el cu argumente de la sine însuși temeinicia opiniei acesteia, [ne] introduce în temă zicând: «pentru că [doar] astfel se salvează dogma monarhiei[8]». Și ajungând el la acea parte a cuvântului unde înșiră din cele predanisite nouă despre Dumnezeu pe cele ce au legătură cu discuția [de față], pe baza premisei că mărturisim o singură fire în Dumnezeu, dar trei ipostasuri, și că însușirile

---

[6] Aici «cuvântul» poate fi scrierea lui Varlaam; aceasta pentru că în *Epistola I^a către Varlaam* sfântul Grigorie citează din prezenta proprie *Epistolă I^a către Achindin*, învederând aceluia că i-a recunoscut faptul de a fi 'arătat, prin reducerea la absurd, că Latinii «vindecă răul prin rău»'.

[7] *Omilii* 45, 9, PG 36, 633 B. Pasajul face referire la venirea Mântuitorului și spune că numai El – fiind Cuvântul lui Dumnezeu, obârșie din obârșie, lumină din lumină – putea, prin Întruparea Sa, să mântuiască creația.

[8] Adică: a unei singure obârșii (μόνη ἀρχή) în Dumnezeire. Varlaam folosise deja expresia sfântului Grigorie Teologul împreună cu

fireşti[9] sunt altceva decât cele ipostatice, adaugă – [tot] ca pe o chestiune mărturisită – şi [lucrul] acesta cum că [cele] două obârşii nu sunt înţelese ca neavând[u-Şi] existenţa una din cealaltă – că greşit[10] este a spune că în sensul acesta [sunt] *două obârşii* în Dumnezeu[11]. Că şi el însuşi adaugă, iarăşi: 'poate că aşa nimic nu [mai] împiedică [folosirea expresiei] – cum zice Teologul – *obârşia din obârşie*', şi se dovedeşte socotind din astfel de cuvinte şi din altele pe care le aduce în discuţie cum că nu este greşit a spune că şi Fiul este obârşie a sfântului Duh dacă Îl socotim şi pe El ca fiind din obârşie, deşi este obârşie[12]. Bine, dar nici [chiar] în cazul obârşiei ziditoare – din unghiul căreia şi Fiul este limpede numit *obârşie* de către Scriptura [însăşi] – nu este ortodox[13] a zice [că sunt] *două obârşii*; dar nu [pe] aceasta o ia aici drept premisă, pentru că nu [îi] ajută cu nimic în chestiunea de faţă. Şi [faptul] acesta[14] se vede limpede – socotesc eu – şi aici, dar şi mai limpede în cele scrise puţin mai sus, unde nu doar *din* obârşie Îl spune [a fi] pe Fiul, ci şi *sub* obârşie, spunând despre una [că este] *sub* cealaltă, ceea ce nu ar mai fi cu putinţă în cazul obârşiei ziditoare; pentru că aceea este aceeaşi[15].

---

fiind adică din Tatăl, nu ca nefiind din Tatăl; vezi textul *Împotriva Latinilor* în *Barlaam Calabro. Opere contra i Latini*, vol. 1, 2, *Studi e Testi 348*, 2, 3, 22.

[13] Literal: bine-cinstitor de Dumnezeu.

[14] «faptul acesta»: că nu îi ajută cu nimic.

[15] Adică: pentru că – în privinţa zidirii lumii – obârşia-Tatăl este aceeaşi cu obârşia-Fiul, nu sunt nicidecum două obârşii; deci e un nonsens a spune că obârşia-Fiul este *sub* obârşia-Tatăl. Vezi, mai departe, paragraful 5, unde se spune că obârşia ziditoare care este Fiul nu este alta decât obârşia ziditoare care este Tatăl, ci este vorba de una şi aceeaşi obârşie: cea a Tatălui *prin* Fiul *în* Duhul Sfânt; sunt reluate acolo chiar cuvintele din finalul paragrafului de faţă: «nu alta, [...] ci aceeaşi». Tezele lui Varlaam sunt expuse rezumativ de C. Giannelli în *Un proiect al lui Barlaam Calabrezul pentru unirea bisericii* (în italiană), în *Miscellanea G. Mercati* III, «Studi e testi», Città del Vaticano 1946, p. 193.

(3.) De altfel, întrucât aceasta[16] însemnează [însuşirea] ziditoare, nu doar *două* [obârşii] ar putea spune cineva – deşi greşit – ci şi mai multe; pentru că întreită-în-ipostasuri este obârşia aceasta şi, fiind a firii, este comună; şi comună fiind, cum nu va avea şi Duhul obârşia aceasta? Şi Elihú, cel ce dialoghează cu Iov despre dreptatea lui Dumnezeu, zicând «Duhul Domnului, Cel ce m-a făcut [pe mine]»[17], oare nu obârşie făcătoare Îl numeşte pe Duhul? Iar dumnezeiescul cântăreţ Davíd, «prin Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit» – cântând – «şi prin Duhul puterile cerurilor»[18], oare nu, precum Fiului, tot aşa şi Duhului mărturiseşte [a fi] obârşia ziditoare? Dacă, aşadar, pentru faptul că s-a scris «obârşia din obârşie» nimic nu [ne] împiedică a spune [că sunt] *două obârşii*, atunci, pentru faptul că s-a scris că Duhul este făcător, nimic nu [ne] împiedică a spune şi [că sunt] *doi făcători*; sau, pentru faptul că 'prin Cuvântul lui Dumnezeu şi prin Duhul zidirea s-a întărit' – totuna cu a spune că 's-a alcătuit' – nimic nu [ne] împiedică a spune [că sunt] *trei obârşii*. Dar nicăieri nu a spus vreunul dintre cuvântătorii-de-Dumnezeu nici două, nici trei; că precum despre Fiecare dintre închinatele ipostasurile acelea spunem că este Dumnezeu şi, Fiecare, Dumnezeu din Dumnezeu, dar nicicând nu [s-a spus], din pricina faptului acestuia, [a fi] doi sau trei dumnezei, tot aşa spunem şi *obârşie din obârşie*, dar nicicând *două obârşii*; că *a doua obârşie* nicicând până astăzi nu am auzit [a se zice] de către bine-cinstitorii [de Dumnezeu], precum nici *al doilea dumnezeu*. Ci *unul* este Dumnezeul nostru şi *una* obârşia căreia ne închinăm, şi nu *unul* din împreunarea a doi dumnezei, nici [*una* din împreunarea] a două obârşii, că nu se împarte în privinţa acestora ceea ce cinstim[19]; pentru că nici

[19] Dumnezeu cel Unul – Cel pe Care Îl cinstim – nu Se îmbucătăţeşte după denumirile de *Dumnezeu* şi *obârşie* date Ipostasurilor Treimice sau prin faptul că folosim expresii de tipul 'Dumnezeu din Dumnezeu' sau 'obârşie din obârşie'.

nu se poate ca după acelaşi lucru să se şi împartă şi să se şi adune laolaltă; pentru că se împarte după însuşirile ipostatice, iar după cele fireşti se uneşte. Dacă, deci, nimic nu [ne] împiedică a spune [că sunt] *două* obârşii, atunci [obârşiile] acestea sunt cele după care se împarte [Dumnezeu, obârşia cea una]; aşadar nu este cu putinţă, iarăşi, a se uni după acestea; deci cele două nu sunt una[20].

(4.) Aşadar, cel ce spune [că sunt] două obârşii în Dumnezeu, că Fiul este obârşie din obârşie, dacă spune aceasta din unghiul însuşirii ziditoare, pe lângă faptul că nu conglăsuieşte, de altfel, cu mărturisirea noastră, şi pe sfântul Duh Îl exclude din puterea ziditoare, totuna cu a spune din dumnezeire; pentru că ceea ce nu este ziditor, nici Dumnezeu nu este; iar dacă din unghiul însuşirii theogone [spune aceasta], atunci [ei] predau clar că din Tatăl şi din Fiul este Duhul. Şi, deşi am [mai] spus aceasta şi în *Cuvinte*, nu am găsit de cuviinţă a tăcea cu desăvârşire [nici acum]. Tu, dar, întrebând cu cuviinţa şi totodată cu îndrăznirea – mai bine zis iubirea de învăţătură – datorată, află şi învaţă-ne pe noi prin scrisori opinia bărbatului şi scopul celor scrise aşa. Că [lucrul] acesta ne va fi chiar cu plăcere [a-l afla], căci ce altceva ne-am aştepta de la un bărbat care şi-a lăsat baştina din sete de acrivia bunei-cinstiri [de Dumnezeu][21]? Cunoaşte, dar, cu acrivie despre lucrul acesta şi cunoaşte fără a te clătina [în credinţă], că acesta este cugetul Latinilor şi – s-ar putea zice – în acesta le stă puterea, şi acestuia trebuie să i se împotrivească cel ce [le] stă împotrivă, de nu va voi să îşi cheltuiască tăria [lovind] în cele fără însemnătate şi slab să se afle în cele însemnate[22]. Pentru că atunci când nu din cele mărturisite de noi [îşi] fac silogismele, nici nu folosesc ca principii vorbele şi înţelesurile cele de-Dumnezeu-predanisite, prea puţin sau deloc e nevoie să ne apărăm [în cuvânt] în faţa lor, ca a unor rău-voitori şi ca a unora ce discută din dorinţă de ceartă, nu de adevăr, pentru că, bineînţeles, asemenea raţionamente nu ne privesc pe noi. Că dacă

artistul ori geometrul, în măsura în care este astfel fiecare dintre ei, nu este nicidecum nevoit să dialogheze cu cel nepriceput în geometrie şi nepotrivit, adică cu cel ce nu s-a atins[23] de principiile geometriei sau ale artei, chiar de aceştia [din urmă] ar întreba despre principiile înseşi, matematicienii aceia nici nu trebuie să răspundă, cu atât mai mult nu suntem noi nevoiți să răspundem, nici să dialogăm cu cel ce face silogisme despre însuşirile lui Dumnezeu fără a porni de la principiile teologice; pentru că din minciuni îi este lui alcătuit tot raționamentul, iar din acestea greu iese ceva adevărat, mai bine zis nicidecum. Pentru aceasta şi ceea ce propovăduiesc ei minciuna este, încât, neapărat, [tocmai] ceea ce este potrivnic cuvântării de Dumnezeu îngrămădesc asupra capului lor, adică hula; astfel că lepădați trebuie cei ce bolesc de neştiința cea de bunăvoia lor. Dar cum că putred foarte se vădeşte a fi lucrul acesta care celor ce cugetă latineşte le pare tare, aceasta şi în *Cuvintele despre sfântul Duh* mai înainte – dimpreună cu El – alcătuite deja am dovedit-o, în multe locuri şi pe larg, şi nici acum nu vom pregeta a o face pentru cei ce vor citi scrisoarea aceasta. Că nu vom răbda ca [vreun] argument al celor rău-slăvitori, înscris de către noi, să rămână necombătut înaintea celor mulți; ba mai mult, venind iarăşi asupra lui şi dând nou început cuvântului, vom vesti limpede, după putere, cele despre obârşia întru-tot-monarhică şi îi vom vădi pe cei ce dogmatizează două obârşii ale Duhului celui unul că acesta [şi nu altul] este lucrul pe care îl dogmatizează şi că greşit fac aceasta.

(5.) Obârşia ziditoare una este: Tatăl şi Fiul şi Duhul cel sfânt. Aşadar, când spunem că din Dumnezeu au ieşit cele ce sunt, [înfățişând] bunătatea, prin care au faptul de *a fi*, şi harul dat lor, pentru care fiecare s-a împărtăşit de faptul de *a fi bine*[24], şi pe cel dat lor mai apoi, prin care cele căzute s-au întors la faptul de *a fi bine*, când [spunem, deci,] acestea şi despre cele asemenea acestora [ne]

alcătuim cuvintele, obârşie/început[25] şi izvor şi pricină Îl numim şi pe Fiul în sfântul Duh, nu alta – ferească Dumnezeu! – ci aceeaşi, de vreme ce Tatăl prin Acesta în sfântul Duh[26] le aduce la fiinţă şi le întoarce [la fiinţă] şi în chip bun le ţine-laolaltă [în fiinţă] pe toate. Dar Tatăl, pe lângă faptul de a fi – prin Fiul în sfântul Duh – izvor a toate, este şi izvor şi obârşie a dumnezeirii, întru-totsingur [El] fiind 'theogon'[27]. Şi lucrul acesta îl cunoaştem într-un chip mai bun decât cel prin [apodictica] demonstraţie, spus limpede de către de-Dumnezeu-însuflatele scripturi. Când, aşadar, vei auzi că Fiul este «obârşia din obârşie» şi «Cel ce L-a chemat pe El din neamuri obârşie/început»[28] şi «cu Tine este obârşia/începutul în ziua puterii Tale»[29] înţelege [că este vorba despre obârşia/începutul] zidirilor, precum şi Ioan în *Apocalipsă* strigă desluşit despre Acesta «obârşia/începutul zidirilor lui Dumnezeu»[30], nu ca întâia dintre ele – să nu fie! – că Dumnezeu este, ci ca ziditor al lor; că părtaş este obârşiei părinteşti dintru care sunt acestea, din unghiul căreia aceasta este şi sinonimă cu a toate stăpânia. Cum, dar, va putea spune cineva – în înţelesul acesta – despre Fiul că este obârşie a Duhului, fără a-L face pe Duhul rob sau zidit? Dar, de vreme ce Duhul este Dumnezeu, Fiul nu este obârşia Lui în acest înţeles, ci doar ca obârşie a dumnezeirii. Dar dacă, pe de o parte, Fiul este obârşie a dumnezeirii Duhului şi dacă, pe de alta, cu neputinţă este să fie în această

---

[29] *Psalmii* 109, 3. Notăm că psalmul este citat de Domnul despre Sine Însuşi; vezi, de pildă, *Matei* 22, 44; vezi, de asemenea, neajunsurile substanţiale ale actualei variante româneşti oficiale («Cu Tine este poporul Tău în ziua puterii Tale»), care nu permite nici o lecturare a versetului psalmic prin prisma problematicii «obârşiei».

[30] *Apocalipsa* 3, 14. Notăm că ediţia N.-Al. 27 nu are pluralul κτισμάτων, ci singularul κτίσεως, ca şi traducerea românească actuală: «începutul zidirii lui Dumnezeu».

privință părtaș Tatălui – pentru că «singur Tatăl» a fost teologhisit «dumnezeire izvorâtoare»[31] –, atunci Fiul este obârșia a unei alte dumnezeiri, diferite[32], și L-a rupt pe Duhul de dumnezeirea ce izvorăște din Tatăl; sau vom acorda Acestuia unuia[33] două dumnezeiri diferite, deși mărturisim o singură dumnezeire a Celor Trei?

(6.) Și cum cele – după Latini – *două obârșii* ale *unuia* Duhului sunt o singură obârșie? – că [doar] nu își vor închipui că vom [și] primi prin credință neajunsurile afirmațiilor acestora; dar să nu răspundă, sofistic, una în loc de alta. Că întrebând noi în ce chip sunt – după ei – *două obârșii* ale *unuia* Duhului, aceia insistă că una este obârșia Celor Doi[34]. Dar noi nu despre cele două Persoane întrebăm, ci despre *unul* [Duhul] și îndeosebi despre *acesta* ne alcătuim cuvântul către ei[35]; că de e corect [a se spune] în privința celor două *o singură obârșie*, cum sunt două obârșii ale unului și cum cele două sunt una după socotința lor? Zic [ei], așadar: «pentru că una este din cealaltă». Bine, dar Seth[36]? Nu cumva s-a [și] născut dintr-o singură obârșie pe motiv că Eva era din Adam?; nu două îi sunt unului acestuia obârșiile, că una este din cealaltă[37]? Bine, dar Eva? Nu este [și ea] a doua obârșie a celor din ea, că și ea și-a avut obârșia din Adam[38]? Că, deși amândurora acestora le este [proprie] însușirea născătoare[39], însă deosebită este [însușirea aceasta] în fiecare și deosebite [le sunt] ipostasurile; astfel că nu una sunt aceste două obârșii, măcar că

---

oameni în teologia trinitară; imaginea apare des la Fotie (*Amfilohia* 28, PG 101, 208 CD).

[37] Deși Eva era din Adam (așadar obârșie din obârșie), nicidecum nu putem spune despre Seth că este dintr-o singură obârșie; faptul că una din obârșii este din cealaltă arată tocmai neta lor distincție, alteritatea lor deplină, faptul că sunt două în chip propriu-zis.

[38] Și deci este absolut distinctă de Adam, altă obârșie decât acela.

[39] Însușirea de a naște este proprie și lui Adam și Evei.

una este din cealaltă. Aşadar, dacă [nici] aici – unde, deşi nu una este însuşirea născătoare, aceasta este, totuşi, [proprie] amândurora – nu e cu putinţă a fi o singură obârşie a unului, cum în preaînalta Treime sunt una cele două obârşii ale Duhului celui unul, în Carea nicidecum nu este părtăşie în privinţa însuşirii theogone? Că singur Tatăl este teologhisit 'dumnezeire theogonă'. Eva, pe de altă parte, din singur Adam fiind ea, dintr-o singură obârşie este, iar Adam [este] din pământ; şi nu [s-a zis], pe motivul acesta, cum că Eva este *din pământ şi din Adam;* că singur Adam este din pământ. Aşadar şi aceştia[40] [ori] 'din singur Fiul' să-L zică [a fi] pe Duhul[41], şi astfel[42] să-L zică [a fi] dintr-o singură obârşie, dar nu dintr-aceeaşi din care este şi Fiul, şi astfel tot două sunt obârşiile dumnezeirii şi Tatăl nu mai este – din unghiul pricínii – mai mare decât Fiul[43], de vreme ce şi Acesta [din urmă] este deopotrivă pricinuitor al dumnezeirii; ori, zicându-L [a fi] din singur Tatăl, o singură obârşie să dea şi Duhului, precum şi Fiului, în chip bine-cinstitor [de Dumnezeu]. Pentru că atâta vreme cât zic *din Fiul* sau *din Amândoi* – şi nu *din singur Tatăl* – nu este cu putinţă a fi o singură obârşie a Duhului. Că împreunându-I cineva pe Aceştia [pe Tatăl şi pe Fiul], chiar de-ar zice *o singură obârşie*, nu în înţelesul propriu al cuvântului spune aceasta, încât nu este una singură; iar dacă, despărţindu-I, priveşte câte unul dumnezeieştile ipostasuri, este limpede că, neapărat, unul [Duhul] va avea două obârşii.

(7.) Pe mine, însă, mă prinde mirarea şi de covârşitoarea lipsă de minte a celor ce spun şi socotesc a fi una aceste două obârşii. Pentru că Fiul – purcezând pe Duhul – ori este părtaş Tatălui în privinţa însuşirii theogone, şi [atunci] una este Acestora[44] însuşirea theogonă şi această

Mitropoliei Tesalonicului, 1993, p. 343), unde sunt prezentate toate erminiile patristice ale acestui verset.

[44] Adică: în Ei.

ieşire din Aceştia, aşadar a firii este [însuşirea] aceasta şi nu sunt două obârşii, nici *cele două* una, ci *simplu* una, şi [atunci] Duhul acesta S-a înstrăinat de [la] firea dumnezeiască, nefiind şi El părtaş de însuşirea theogonă. Iar de Fiul nu este părtaş în privinţa aceasta Tatălui, atunci nici Lor nu le este una[45] acest fapt de a purcede [şi] după ipostas Îi este Fiului purcederea Duhului[46]. Aşadar deosebită este aceasta de purcederea Duhului cea din Tatăl; că deosebite sunt însuşirile ipostatice[47]. Cum, deci, [pot fi] una obârşiile deosebite? Că şi marele Vasile în capetele lui antiretice *Către Eunomie* scriind «toate cele comune Tatălui şi Fiului – comune sunt şi Duhului»[48], dacă comun este Tatălui şi Fiului faptul de a purcede, atunci acesta este comun şi Duhului şi pătrime va fi Treimea; pentru că Duhul va purcede alt Duh. Iar dacă nu comun este – după Latini – Tatălui şi Fiului faptul de a purcede (de vreme ce – după ei – Tatăl în chip mijlocit, pe când Fiul [în chip] nemijlocit Îl purcede pe Duhul; pentru că aşa, în chip ipostatic [adică], zic ei că are Fiul însuşirea de a purcede), atunci nu reiese – după ei – că nici însuşirea de a zidi şi a sfinţi şi, într-un cuvânt, nici toate cele fireşti nu mai sunt comune Tatălui şi Fiului? Că de vreme ce Tatăl [nu altcum decât] prin Fiul zideşte şi sfinţeşte şi [nu altcum decât] prin mijlocirea Fiului plăsmuieşte şi sfinţeşte, pe când Fiul nu prin Fiul [face acestea], atunci, după aceştia, în chip ipostatic are Fiul însuşirea de a zidi şi a sfinţi – că în chip nemijlocit face acestea, şi nu ca Tatăl, în chip mijlocit – şi astfel, după aceştia, cele fireşti[49] nu se mai deosebesc întru nimic de cele ale ipostasurilor. Iar de ar zice [ei], aşadar, că [nu altcum decât] prin Duhul zideşte Fiul şi sfinţeşte, măcar că, mai întâi, cuvântătorii-de-Dumnezeu nu obişnuiesc a spune că 'prin' Duhul este Fiul sau Tatăl ziditor al zidirilor, ci 'în' Duhul Sfânt, mai apoi, totdeodată, pe lângă faptul că nici aşa nu pot evita ceea ce mai sus s-a arătat a fi absurd, – pentru că nu prin Fiul, iarăşi, apare Fiul a fi ziditor, precum [este] Tatăl –

vor fi nevoiți a spune că nu comun este şi Duhului faptul de a zidi şi a sfinți, de vreme ce nu prin altul – nici precum Tatăl sau chiar nici precum Fiul – lucrează El acestea. Aşadar, după ei, în chip ipostatic are Duhul faptul de a zidi şi a sfinți[50], ca Unul ce nu în chip mijlocit, precum Tatăl, zideşte şi sfinţeşte. Astfel că, iarăşi, după ei, cele fireşti se dovedesc a fi acelaşi lucru cu cele ipostatice şi nedeosebite de acestea; iar de este aşa, atunci şi firea este acelaşi lucru cu ipostasurile şi nedeosebită de ele. Aşadar, nu este limpede că căzuți sunt de la preaînalta Treime şi de la unirea credinței[51] şi [de la] împărtăşirea sfântului Duh cei ce în chipul acesta spun şi cugetă acestea[52]?

(8.) Aşa stau, deci, acestea; iar a face silogisme în privința lucrurilor acestora – aceasta cu fapta am fost învățați de către Părinți; şi, din pricina aceasta, nici pe Latini nu i-ar învinui cineva de aceasta. Dar că nici apodictic nu îşi fac silogismele – precum însuți spui[53] –, din pricină că nu folosesc ca principii şi axiome scripturile cele de la sine vrednice de crezare şi nu urmează bine Părinților celor de-Dumnezeu-înțelepțiți, şi nici dialectic, pentru că nu din zicerile de la noi îşi fac silogismele – aceasta neîndoielnic aş spune-o. Pe când, [dimpotrivă], cum că nu există nici o demonstrație asupra a niciunuia din cele dumnezeieşti şi din cele cercetate în preaînalta Treime, ci *dialectic* trebuie socotit şi numit tot silogismul despre acestea, şi nicicând apodictic[54] – departe sunt de a spune aceasta; pentru că epigrafiile la zicerile Părinților nu îngăduie a se primi aceasta[55]. Iar dacă cineva mai iubitor de ceartă se va încontra şi va da la o parte aceste epigrafii,

---

Achindin către Palama (*Che cos'è l'ortodossia*, ed. Bompiani, Milano 2006, p. 403). Textul acestei Epistole nu confirmă supoziția lui.

[54] Adică demonstrativ.

[55] Vezi nota de la începutul Antiepigrafiilor; ei bine, în epigrafiile la florilegiile de texte patristice (de pildă *Panoplia dogmatică* a lui Zigaben) există exact termenul *ἀπόδειξις*, adică *demonstrație*.

socotindu-le neautentice, noi îi vom arăta că înseşi zicerile [de sub acele epigrafii] mărturisesc aceasta[56]: «Unul e Tatăl, Unul Fiul, Unul Duhul Sfânt, astfel că într-atât Se uneşte El cu Aceştia[57]: pe cât are unitatea familiaritate cu unitatea; şi nu doar aici» zice «avem *demonstraţia* comuniunii»[58]. Şi strigând undeva – după enumerare – că 's-a *demonstrat*', iar altundeva – în cuprinsul cuvântului – că '*demonstrăm*', altundeva chiar zice: 'cauţi *demonstraţiile* promise? Gata sunt a [ţi] le da'; şi ce este ceea ce urmează după promisiunea aceasta[59]? Cuvânt dintre cele de-Dumnezeu-predate sau şi [dintre cele] de-Dumnezeu-însuflate[60] şi orice ar urma [logic] acestora şi s-ar conchide din acestea. Că, pe de o parte, *ce este Dumnezeu* nimeni vreodată din cei bine cugetători nici a spus, nici a cercetat, nici a înţeles[61]. Dar, pe de alta, [aceea] *că este Dumnezeu* şi că Unul este şi că nu unitate este şi că nu a trecut dincolo de treime şi multe altele dintre cele ce se văd cu mintea împrejurul Lui – acestea se pot cerceta şi se pot şi demonstra. Că de nu este aşa, atunci nu putem nicidecum a afla ceva despre Dumnezeu. Iar dacă aflăm şi căutăm – şi aceasta la cei bine-ştiutori şi deprinşi în ştiinţa [lui Dumnezeu][62] – atunci, aşadar, din cele ale lui Dumnezeu unele se cunosc, iar altele se caută; şi sunt unele care se şi demonstrează, iar altele sunt cu totul de neînţeles şi de necercetat: modul naşterii, al purcederii, al desăvârşitei şi totodată neieşitei proveniri[63], al nedespărţitei şi totodată

---

tre Persoanele Treimii (Tatăl este nenăscut şi nepurces, Fiul este născut, Duhul este purces); şi în cazul acestei a treia categorii le regăsim pe primele două: cunoaştem, de pildă, că Fiul Se naşte din Tatăl, dar nu putem cunoaşte în ce constă această naştere.

[62] Este vorba pe de o parte de cunoaşterea din trăire, iar pe de alta de stăpânirea aparatului ştiinţei teologice.

[63] «al desăvârşitei şi totodată neieşitei proveniri»: este vorba de 'provenirea' din Tatăl a Fiului şi a Duhului, prin care, pe de o parte, Aceştia Doi sunt desăvârşit Alţii decât Cel din Care provin şi, pe de alta, nu ies câtuşi de puţin din perihoreza Lor cu Acela.

desăvârşitei despărţiri, şi celelalte dintre cele pe care – cu ştiinţă[64] – le avem prin credinţă. Că precum, în privinţa celor ce cad sub simţuri, simţirea nu are trebuinţă de dovadă logică, tot aşa nici credinţa de demonstraţie în privinţa unora ca acestea [tocmai pomenite]. Că este un rău aproape tot atât de mare şi nicidecum mai mic să îşi închipuie [cineva] a şti cele mai presus de minte, iar 'cunoscutul lui Dumnezeu' a nu îl socoti ca atare, aşijderea şi ceea ce se cercetează şi ceea ce se demonstrează[65]. Că [şi] dintre noţiunile şi axiomele comune nu puţine sunt care nedumeresc, dar, dând o cunoaştere mai presus de cea apodictică, devin principii apodictice celui ce ştie să se folosească de ele.

(9.) Pentru că tuturora le este cunoscut şi mărturisit că Dumnezeu este desăvârşit şi că nu este fără de *logos*[66], [lucruri] din care se demonstrează [a fi] Unul şi nu unitate[a matematică][67]. Zicând noi, aşadar, că Dumnezeu este desăvârşit, [iar] *cel desăvârşit este Unul*, şi socotind – în conglăsuire cu Părinţii – că putem conchide de aici toate celelalte [câte se pot conchide logic], precum *unul este cel desăvârşit*, dacă cineva din neştiutorii [silogismelor] apodictice ni s-ar împotrivi zicând că nu există demonstraţie asupra celor singulare, numaidecât va auzi de la noi că [judecată] *universală* nu există – căci cum [ar fi cu putinţă aceasta] în privinţa celor ne-universale? Dar demonstraţia [făcută în privinţa lor] nu este cu nimic mai puţin adevărată, pentru că şi asupra celor singulare este necesară demonstraţia aceasta, şi [chiar] mai neînşelătoare. Pentru că înşelarea ar apărea mai degrabă în cazul [demonstraţiei făcute asupra] celor universale, din pricina închipuirii[68]

Dumnezeu i-a zis lui Moise Ἐγώ εἰμι ὁ Ὤν şi nu τὸ ὄν, tocmai pentru a se distinge de al filosofilor (*Pentru cei ce se liniştesc în sfinţenie* III, 2, 12, ed. Hristou, vol. I, p. 666). Vezi şi Plotin, *Enneade* 4, 9, 3.

[68] Imaginaţiei.

prin care este vânată o astfel de demonstrație, anevoie de desluşit şi de cuprins cu mintea fiind toate subiectele[69]. De altfel şi în privința acelora al căror element comun este fără nume[70], în acelaşi mod s-ar face demonstrația şi asupra unei oarecare specii a universalei; încă şi asupra fiecăruia din cele particulare se fac demonstrații, dar nu universal valabile – căci cum ar fi cu putință aşa ceva? Şi sunt nemincinoase şi necesare. Elinilor, aşadar, probabilistică le este teologia[71]; fapt pentru care tot silogismul care lor le pare teologic dialectic este, părut din părute, care va să zică probabil din probabile[72]. Că [aceştia] nu ştiu nimic sigur şi întemeiat despre Dumnezeu, ci «s-au zădărnicit întru cugetele lor»[73]. Pe când noi nu de la principii părute purcedem a teologhisi, ci neclătinați suntem în [principiile] acestea [ale noastre], de-Dumnezeu-învățate fiind ele. Cum, aşadar, să nu numim *apodictic* un astfel de silogism, ci *dialectic*? Că şi dacă cineva dintre cei ce introduc dialectica în cele ce se spun despre Dumnezeu – lucru cu hotărâre oprit de către Părinții de-Dumnezeu-cuvântători – dacă, deci, chiar şi cineva dintre aceştia ar analiza silogismele bine alcătuite[74], nici în acestea nu va găsi câtuşi de puțin *universala*; pentru că subiectul ce stă de față este singular[75] şi fiecare din însuşirile lui doar lui îi sunt proprii în adevăratul înțeles al cuvântului. «Că nimeni» zice

---

se referă la cele probabile şi, de aceea, poate avea când o formă, când alta, precum se spune în continuare. Dimpotrivă, teologia pleacă de la lucruri sigure, de la consistenta viață în Hristos a Bisericii. Varlaam nici nu considera că silogismele Latinilor au ca punct de plecare aceste *τὰ ἔνδοξα*, aşa cum recomanda Aristotel; vezi *Împotriva Latinilor*, *op.cit.*, 1, 4, 2-6. Vezi şi P. Hristou, *Scrierile lui Grigorie Palama* (în gr.), vol. I, nota 1, p. 213.

[73] *Romani* 1, 21.

[74] Este vorba de silogismele alcătuite de către Părinți în privința celor dumnezeieşti.

[75] Sau monadic.

«nu este bun, fără numai unul Dumnezeu»[76], «singurul înțelept»[77], «fericitul şi singurul stăpânitor»[78], «singurul ce are nemurire, Cel ce locuieşte [în] lumina neapropiată»[79]. Aşadar niciunul din [lucrurile] care reies [din aceste ziceri][80] nu se întinde dincolo de El[81], încât şi fiecare dintre ele este singular, şi orice s-ar predica[82] despre acestea nu [poate constitui judecată] universală. Cum, deci, să facă [ei] silogisme[83] fără universal? Iar dacă [ei], dându-i înainte, [îşi] acceptă pe de-a-ntregul silogismele lor[84] în privința însuşirii [specifice] a subiectului de față, cu atât mai mult [ne] vor îngădui demonstrația în privința caracterului singular al subiectului – şi pe bună dreptate. Şi dacă, iarăşi, ar zice cineva [că] 'demonstrația [se face] din [premise] anterioare, iar lui Dumnezeu nimic nu Îi este anterior'[85], 'nu pe ale Lui în Sine le cercetăm, o, preabunule', vom spune către el, 'ci ceva din cele dimprejurul Lui'[86]. Că 'unul şi trei' şi 'din singur Acela' şi 'spre singur Acela' nu firea o arată, ci sunt [lucruri] arătate *în jurul* ei. Aşadar nu e nevoie ca ceva din cele în virtutea cărora sunt [spuse] acestea să preexiste lucrului arătat [de ele], după cum nu preexistă nici înseşi cele arătate împrejurul lui Dumnezeu. Că şi lucrul acela, oricare ar fi [el], se vede cu mintea *în jurul* firii aceleia celei de necuprins cu mintea[87]: fie că e vorba de cele comune, fie de cele proprii[88] – ca naşterea şi purcederea;

---

aibă întotdeauna la bază un principiu nedemonstrabil, care este dincolo de demonstrație. Vezi *Analytika Posteriora*, 72b.

[86] Aici urmează distincției făcute de Ioan Damaschin între ceea ce nu putem cunoaşte (*firea*, *φύσις*) şi cele ce le putem cunoaşte (*cele din jurul ființei*, *τὰ περὶ τὴν φύσιν*). Este, de fapt, distincția dintre ființă şi energii în Dumnezeu; vezi Ioan Damaschin, *Dogmatica*, PG 96, 800 BC.

[87] Deci nu 'înlăuntrul' firii aceleia, nu în sinea lui Dumnezeu.

[88] Adică fie că e vorba de cele comune ale Persoanelor Treimice, fie de însuşirile personale ale Fiecăreia.

şi acestea nu prin învoire, ci prin fire[89] – fie de bogăţie ori mişcare ori desăvârşire, după cum şi zice unul din verhovnicii cuvântătorilor-de-Dumnezeu: «unimea mişcându-se datorită bogăţiei şi doimea întrecându-se datorită materiei şi formei, din care sunt trupurile, şi Treime hotărnicindu-Se datorită desăvârşirii»[90]. «Iar aceasta nu este etiologie a Dumnezeirii, ci demonstraţie a bine-cinstitoarei [de Dumnezeu] învăţături despre Aceasta»[91].

(10.) Apoi, prietene, cum ceri – în privinţa demonstraţiei – acest *anterior*[92]? Dacă din unghiul timpului, atunci nici despre cer şi despre corpurile şi minunile din el, nici despre pământ şi mare şi cele dintr-însele, nici despre văzduh şi zburătoare, nici despre eter şi cele cereşti căpăta-vei vreodată vreo demonstraţie. Că *după* toate acestea[93] sunt noţiunile comune şi axiomele şi definiţiile, premisele şi demonstraţiile şi silogismele, clasificările şi analizele toate; că acestea sunt ale cugetării celui zidit la urmă[94]. Dacă, deci, în chipul acesta ceri *anteriorul*, atunci vei desfiinţa ştiinţa, [afară] scoţând-o pe aceasta din mijlocul celor ce sunt[95]; iar dacă într-alt chip gândeşti *anteriorul*, nu cred că te vei poticni nici în privinţa celor arătate împrejurul lui Dumnezeu, de vei socoti mai dinainte în mintea ta aceasta: că şi cele prin care sunt arătate sunt între cele dimprejurul Lui, dar şi că pricinuitorul nicidecum nu este mai presus [decât] ori mai vechi decât ceea ce

---

de concepte, o facem pentru a dovedi minţii omeneşti justeţea dogmei ortodoxe a Treimii.

[92] Adică: în ce sistem de referinţă gândeşti (şi ceri) acest *anterior/premergător*?; despre ce fel de *anterior* este vorba, temporal, spaţial, de alt fel?

[93] Adică posterioare tuturor acestora.

[94] Toate categoriile acestea ţin de cugetare, iar cugetarea ţine de om, care este zidit în urma tuturora.

[95] Întrucât ştiinţa se bazează tocmai pe aceste noţiuni comune şi axiome ş.a.m.d., pretinderea unui *anterior* temporal anu-

pricinuieşte. Că şi de ar fi pricinuitorii înşişi deopotrivă cu cele pricinuite, şi de nu ar fi preexistenţi, [nici aceasta] nu împiedică demonstraţia [apodictică]. Aşadar, [alcătuit] din noţiuni comune şi din axiome – aşa este lucrul acela căruia, dintre cele dumnezeieşti, îi este cu putinţă a i se alcătui demonstraţii[96]. Că ce sunt cele predanisite de Însuşi unul din thearhica Treime, Carele a [şi] petrecut theandric laolaltă cu noi? Şi ce sunt cele descoperite nouă de Însuşi sfântul Duh prin cei ce grăiesc în[tru] El? Oare nu le vom primi pe acestea ca principii de la sine vrednice de crezare şi de nedemonstrat şi [oare] nu *demonstraţii dumnezeieşti* vom numi tot ceea ce urmează acestora şi tot ceea ce se poate conchide din acestea[97]?

(11.) Şi iarăşi, teologhisind arătătorul de cele dumnezeieşti Dionisie cel cu minte mare că «singurul izvor al dumnezeirii celei mai presus de fiinţă Tatăl este»[98] şi «dumnezeire izvorâtoare este Tatăl, iar Fiul şi Duhul [sunt] ca nişte flori ale dumnezeirii theogone şi [ca nişte] lumini [ale acesteia]»[99], dacă cineva va spune că Duhul este prin fire din Tatăl, iar că ceea ce este prin fire din Dumnezeu izvorăşte din Dumnezeu, adică din dumnezeirea izvorâtoare îşi are existenţa, şi dumnezeire izvorâtoare este singur Tatăl, iar apoi conchide că din singur Tatăl este Duhul, pentru care pricină să socotim că silogismul acesta nu este bine-cinstitor [de Dumnezeu] şi totodată apodictic şi de netăgăduit? Nu adevărate sunt premisele acestea? Nu false sunt contrarele lor? Nu sunt pururea la fel? Nu sunt fundamentale, imediate şi cognoscibile?

---

care vorbeşte Scriptura (*I Corinteni* 2, 4), este folosit unul şi acelaşi termen (ἀπόδειξις), fapt speculat constant de către sfântul Grigorie. Întrucât pe româneşte este nefiresc să pui în gura Scripturii expresia 'demonstraţia Duhului', posibilitatea de jonglare cu cele două planuri semantice este redusă.

[98] *Despre numirile dumnezeieşti* II 5.

[99] *Ibidem* II 7.

Nu sunt proprii subiectului de față? Nu au în ele însele cauza concluziei? Nu ajung la un principiu de la sine vrednic de crezare şi nedemonstrabil şi primordial? Şi ce dacă alcătuim demonstrațiile temeinice plecând de la cele posterioare – care pentru noi sunt anterioare? Cum să dăm crezare celui ce spune că nici aşa nu este cu putință să demonstrăm ceva din cele dumnezeieşti? «Pentru că şi argumentele peremptorii» zice «trebuie să fie de acelaşi gen cu cele pe care le argumentează[100], şi nimic nu este de acelaşi gen cu Dumnezeu»[101]. Cum, dar, *a nu lumina* este de acelaşi gen cu Luna sau *a lumina* [este de acelaşi gen] cu Pleiadele[102], [lucruri] prin care se demonstrează că aceasta se învârte şi este mai aproape de noi, iar acelea sunt mai departe şi nemişcate? Că acestea[103] sunt [chestiuni ce] țin de loc, pe când acelea[104] sunt substanțe; iar cele prin care se observă [chestiunile] acestea în privința acelora – acestea sunt lucrare sau pătimire, şi nu a stelei cât a celui ce priveşte[105]; dar nici umbra conică nu este de acelaşi gen cu cel ce luminează (aceea prin care acesta se arată [a fi] mai mare decât cel luminat), nici luminarea nu este de acelaşi gen cu sfera. Iar dacă, într-alt chip, [le socotim pe toate] acestea [că] sunt de acelaşi gen – că împrejurul aceluiaşi lucru se vede cu mintea[106] [şi] *a fi departe* şi *a lumina* şi *a nu fi din Amândoi* şi celelalte asemenea acestora – atunci, pe bună dreptate, şi în cazul acesta s-ar vedea cu mintea împrejurul aceluiaşi lucru [deopotrivă] şi lucrul ce se arată şi lucrul prin care este acesta arătat.

---

de gen: mai întâi, între planul faptului de a lumina sau nu şi planul corpurilor cereşti şi, mai apoi, între acelaşi plan al faptului de a lumina sau nu şi planul facultății văzătoare a ochiului omenesc. În ciuda acestei duble discontinuități de gen, demonstrația cu pricina este acceptată de cel ce neagă demonstrația asupra celor dumnezeieşti pe motiv de discontinuitate de gen între Dumnezeu şi cele pe temeiul cărora se face demonstrația.

[106] Adică: «în legătură cu acelaşi lucru se consideră...».

(12.) Cei ce şi-au curăţit inima cunosc pe temeiul[107] arătării de lumină, [celei] făcute în chip înţelegător înlăuntrul lor, că *este* Dumnezeu[108] şi *ca lumina este*, mai bine zis [că] izvor [este] al luminii înţelegătoare şi nematerialnice. De aceea aduc mulţumire nu loruşi, ci Celui ce îi luminează, după cum nici văzduhului nu i se aduce mulţumire, celui luminat în chip simţit; pentru că nu a lui este strălucirea, ci a soarelui care luminează, iar văzduhului i se cade mulţumire doar în privinţa străvezimii, ca şi Părinţilor în privinţa însuşirii de a primi – prin curăţia inimii – strălucirea cea înţelegătoare. Şi cei ce nu s-au suit la această putere a dumnezeieştii-vederi pot vedea din purtarea de grijă în privinţa tuturora pe obştescul Purtător de grijă, din cele [făcute] părtaşe bunătăţii pe Însăşi-bunătatea, din cele [făcute] părtaşe vieţii pe Însăşi-viaţa, din cele părtaşe înţelepciunii pe Însăşi-înţelepciunea şi, într-un cuvânt, din toate pe Cel ce este toate şi deosebit de toate şi mai presus de toate, [şi anume] fiinţa aceea Cea mai presus de fiinţă, Cea cu multe nume şi de nenumit[109]. Ce [vom zice], dar? Oare nu se văd cu mintea acestea toate, nematerialnic, împrejurul *unu*-lui aceluia, orice ar fi acela? Ce [vom zice], dar, iarăşi? Oare nu se face din acestea, ca din nişte argumente peremptorii, demonstraţie nemincinoasă că există un anume a toate aducător [la fiinţă] şi [a toate] de-grijă-purtător fără-de-început [şi] dinaintea a toate, atotputernic, atotvăzător, atotbun, atotpricinuitor, mai presus de fire? Eu aşa socot şi cu tărie socotesc şi nu socotesc că are cineva ceva de spus împotrivă. Astfel, dar, şi noi, asemenea, [ca pe ceva] teologhisit [implicit] în *Simbolul credinţei* conchidem despre Fiul şi despre sfântul Duh – propovăduit fiind unul a Se fi născut din Tatăl, iar celălalt a Se purcede din Tatăl – [faptul] de a se potrivi Amândurora [expresia] 'din singur Tatăl', din cele [mai] apoi teologhisite asemenea asemenea a fi pe Cele dinainte de veci arătându-Le [noi] prin [expresia] aceasta[110].

---

veci (faptul că dinainte de veci Fiul şi Duhul sunt asemenea şi deopotrivă, ca fiind Amândoi 'din singur Tatăl'), întocmai ca în

(13.) Dar şi de ţi-am scris atâtea despre aceasta, nu prea mult ne-am împotrivi dacă cineva ar numi astfel de raţionamente fie simplu *arătare*, fie *demonstraţie*[111]; doar să primească adevărul cel mai limpede ca lumina zilei, cel dat la iveală prin acestea; din pricina ta, însă, am apărat în cuvinte demonstraţia (apodictică), făcând un fel de apologie a ei; căci băgând [eu] de seamă reproşul – măcar că nu în cuvânt, ci doar strecurat [printre rânduri] – în privinţa titlului, [reproş venit] din partea celui ce laudă foarte, în scrisori, cuvintele noastre *Împotriva Latinilor*[112], l-am lepădat, ca să nu mai stea asupră[113] celui ce laudă. Aşadar, ca să te fac şi pe tine judecător vrednic al numelui acestuia, voi adăuga [aici] deosebirile dintre silogismul *apodictic* şi cel *dialectic*. Al tău este, deci, a vedea şi a judeca nezeciuielnic căruia [dintre aceste două nume] se potrivesc mai mult [silogismele] cele alcătuite despre dumnezeieştile dogme, mai ales când expunem bine-cinstitoarea şi neclătinata noastră învăţătură despre Dumnezeu. Cel dintâi, aşadar, [se face] în privinţa a ceea ce este *necesar* şi *pururea* şi *adevărat* şi *pururea la fel*, pe când cel dialectic [în privinţa] a ceea ce este părut[114] şi probabil şi din fire de fiecare dată altfel, şi care acum este, acum nu, şi ba este adevărat, ba nu. [Să mai întrebăm] aşadar, unde vei aşeza cele dumnezeieşti? Sau e limpede şi celor neînţelepţi? Că cel apodictic se îngrijeşte de adevăr şi, cu ştiinţă[115] lucrând, nu are trebuinţă să îşi asume cealaltă parte a contradicţiei, pe când celălalt – [se îngrijeşte] doar să convingă şi, uzând la nesfârşit de [polarizarea] dialectică, este nevoit să îşi asume cele pe

---

itorul Lor, tot aşa şi reproşul acesta se 'raportează' la Achindin, la pricinuitorul lui; dat fiind contrastul ilogic între *laudă* (între Achindin cel ce laudă) şi *reproş*, care face ca reproşul să stea asupră lui Achindin, sfântul Grigorie purcede – prin apologia demonstraţiei – să risipească reproşul acesta, ca lucrurile să rămână în firescul şi în armonia lor.

[114] Vezi, în urmă, nota 72, p. 80.

[115] «cu ştiinţă»: ştiinţific, metodic.

care le încuviințează interlocutorul, chiar de acestea nu ar fi așa. Fapt pentru care acela neînduplecat și neclintit rămâne în privința supoziției [celei odată] demonstrate, pe când cel dialectic el însuși este lesne schimbător, că și singur, de bunăvoie, asupra lui însuși se întoarce[116]. Căruia vom socoti că se potrivește ceea ce este drept-credincios? Oare celui întărit, celui neclintit, celui ce întru nimic nu se înfricoșează – după cuvântul Apostolului[117] – sau celui ce și de către sine însuși se clatină pururea[118]? Iar cel dintâi pornește de la lucruri adevărate și totdeauna proprii subiectului, pe când celălalt nu doar de la păreri, care nu sunt neapărat [și] adevărate, dar uneori chiar de la [lucruri] cu totul mincinoase, așadar cu totul străine subiectului. Căruia dintre acestea vei crede, atunci când îți arată despre cele dumnezeiești? Au și tu vei zice, dimpreună cu Zorobábel cel din zilele lui Cirus, cu îndrăznire, că adevărul stăpânește toate[119]? Și cel dintâi pleacă de la cauze nu numai ale concluziei, dar și ale lucrului, drept pentru care și ceea ce se conchide este întotdeauna necesar și adevărat, pe când cel dialectic de la cauză a lucrului nu pleacă niciodată, iar de la cauză a concluziei nu întotdeauna, deci uneori nici măcar de la aceasta [nu pleacă], drept pentru care și ceea ce se conchide este o părere[120], dar nu în mod necesar nemincinoasă. Ce [facem], așadar, asupra celor dumnezeiești? Căutăm aflarea nemincinoasă a lucrului sau [căutăm] a dialoga spre [a ajunge] la o părere? Iar de va spune cineva cum că nu există [nimic] pricinuitor în cazul lui Dumnezeu, pentru că El este pricinuitorul a toate, 'despre firea dumnezeiască [în sine], prietene, nu există cercetare' îi vom răspunde, 'așadar nici arătare, de vreme ce nici pricinuitor al ei [nu

---

logismele făcute ponind de la lemele adevărate; iar dacă, mai mult, lemele sunt și *proprii* și *prime*, atunci silogismele sunt demonstrative [...]; iar dacă [lemele] sunt [formulate] prin cele întru părere (διὰ τῶν πρὸς δόξαν), adică prin cele părute (διὰ τῶν ἐνδόξων), atunci [silogismele] sunt dialectice».

există]'. Dar că [ea] este una, neprimind câtuşi de puţin vreo deosebire în sinea ei, şi că se desparte, măcar că nu în sinea ei, drept pentru care şi în despărţire [tot] nedespărţită rămâne, şi că şi în despărţire una şi nedespărţită [îşi] are obârşia, drept pentru care şi în aceasta[121] [tot] un singur Dumnezeu este, şi că e ziditor şi că e proniator şi că e cuprinzător [a toate][122] şi celelalte asemenea acestora – cauzele acestora (cauze care, la rândul lor, ale celor *dimprejurul* lui Dumnezeu sunt[123]) celor care le caută – de caută cum trebuie – cu putinţă le este a izbuti aflarea lor (cu ajutorul lui Dumnezeu izbutind ei aceasta), încă şi a ştiinţei de a trece, prin cuvânt, şi asupra celorlalţi – nu în chip îndoielnic, adică dialectic, ci apodictic[124] – şuvoiul acestei ştiinţe dumnezeieşti[125]. Iar de nu vom izbuti [trecerea aceasta] – că pe cei slăbănogi întru ale credinţei prea puţin avem noi a-i împuternici prin puterea cuvintelor – [măcar noi] înşine să avem, prin credinţă, ştiinţa aceasta [dumnezeiască][126]. Că nu prin demonstraţii credem tot [ceea ce credem], nici socotim că trebuie a se meşteşugi în scris taina credinţei[127],

---

aşa, în zadar? Nu ştii că aceasta este dar de la Dumnezeu şi nu va înceta nicicând de a izvorî?'». Şi s'a trezit Sfântul din somnul acela subţire. Iar prefacerea ce se făcuse din lapte în vin arăta că, de la învăţătura cea morală şi mai simplă, urma să treacă la cuvântul dogmatic şi ceresc» (vezi *Viaţa, Paraclisul şi Acatistul celui întru Sfinţi Părintelui nostru Grigorie Palama*, ed. Bizantină, p. 15).

[126] «Ştiinţa aceasta dumnezeiască» este, aşadar, credinţă împletită cu apodictică: pe de o parte, premisele şi concluziile sunt date prin credinţă, pe de alta, 'parcursul' de la unele la altele se urzeşte silogistic, şi urzirea aceasta însăşi făcându-se în atmosfera credinţei, în 'câmpul gravitaţional' al acesteia. Raţionamentul demonstrativ astfel obţinut nu face altceva decât să adeverească şi, astfel, să întărească datul avut prin credinţă; nu transmite automat – şi, deci, samavolnic – celorlalţi 'tensiunea' însăşi a credinţei.

[127] Adică nu trebuie alcătuite, în mod 'heirupist', astfel de silogisme demonstrative (apodictice) despre toate aspectele credinţei, ca şi când silogismul ar fi singura cale de a ajunge la credinţă; *taina* credinţei nu se poate reduce la artificii retorice.

nici noi, nici cei ce înaintea noastră prin cuvânt au apărat cuvântul adevărului[128], ci [doar că] arătăm şi în acesta[129] tăria cuvântului adevărului şi dăm celor ce şchioapătă în vreo privinţă a lui prilej de îndreptare, iar celor ce drept îl învaţă pe acesta[130] – temei de neclătinare.

(14.) Iar cel ce v-a adus vouă cuvintele acelea privitoare la aceste chestiuni, cel întru toate bun şi frumos, şi cu petrecerea de-Dumnezeu-iubitor ca nimeni altul, şi – pentru aceasta – drag nouă, Iosif[131], silind a se întoarce, netocmite mai că ni le-a smuls nouă[132], ca pe nişte prunci abia născuţi[133], ce n-au avut încă parte de îngrijirea cuvenită. Dar fiindcă spre dovedirea adevărului – şi nu spre arătarea frumuseţii [lor] – s-au pus înainte [de către noi], socotesc că pentru aceasta au şi fost lăudate de către înţelepciunea ta. Aceea, dar, trebuie să o ai în minte, cum că noi, Înţelepciunea cea preaînaltă mult poftindu-o – [sau,] mai degrabă, de preaînalta iubire-de-oameni traşi fiind la dorirea ei[134] – tot felul cuvintelor[135] şi îndeletnicirea cu acestea lepădând, la aceasta ne aţintim pe viaţă, şi lucrul acesta[136] sunt [unii] care ni-l ştiu şi îl vor mărturisi mulţi dintre voi; şi nici tu însuţi nu eşti neştiutor [de] câte am a mă îndupleca pe sine însumi[137]. Aşadar, lepădate sunt nouă – în chip nevoit – toate celelalte, de vreme ce lăsat este ca întru dobândirea a toate şi întru uitarea a toate a dăinui cele ale înţelepciunii aceleia, după cum şi dumnezeiescul [tot] întru înlăturarea a toate, întru un 'mai presus' [propriu lui], se înţelege cu mintea[138].

---

[135] «tot felul cuvintelor»: toate speciile raţionamentelor discursive.
[136] «lucrul acesta»: lepădarea îndeletnicirii cu cuvintele, faptul că nu scrie; se reia ideea din prolog, dându-se simetrie epistolei.
[137] «cât am a mă îndupleca pe mine însumi»: să încuviinţez a scrie, [chiar] atunci când sunt silit a scrie; vezi, iarăşi, prologul epistolei.
[138] Vezi fraza «τὴν θείαν ὑπεροχὴν κατανενοηκότας» în paragrafele 30, 34 şi 51 ale *Epistolei I^a către Varlaam* şi în paragrafele 6, 52 şi 53 în *Epistola a II^a către Varlaam*.

Dar aceasta[139] nu este [nicidecum] deopotrivă cu sfârşitul înţelepciunii aceleia[140]; pentru că aici pe cele neasemenea lui Dumnezeu le cugetă mintea[141], pe când acolo cu lucrul primeşte mintea – înţelegător – dumnezeieştile arătări[142], oglindă nepătată a lui Dumnezeu şí fiind şí pururea devenind. Şi măcar că ştiinţele cuvântării[143] le-am uitat aproape de tot (deşi, stând de faţă nevoia, nu de voia noastră, sunt unele dintre acestea pe care ne ispitim a le lua iarăşi asupră-ne, pe cât se poate), drept pentru care am şi lăsat deoparte graţiile atice şi meşteşugirea foarte a rostirii, din înţelepciunea cea adevărată nimic – sau [prea] puţin – am cuprins, ci ca la mirosul mirului alergăm[144], însuşi mirul în mâini neavându-l încă. Ci Cela ce pofta aceasta, din prisosul iubirii Sale de oameni, a pus-o înlăuntrul nostru, şí sfârşit fără sfârşit, pentru îndurările Lui, să [ne] dăruiască începutul ambroziei celei viitoare[145] – aceasta şi tu împreună cu noi cere-o nouă [de la Dumnezeu] şi noi o cerem [de la Dumnezeu] virtuţii tale[146], iar Dumnezeu, de sus, ajutător şi ascultător fie.

---

dătătoare de nemurire; termenul vine de la *ἄμβροτος*, care este alcătuit prin ataşarea unui alfa de negaţie la *βροτός* (*muritor*), deci *ne-muritor*. Un astfel de demers tipologic corespunde, de altfel, şi discursului imnografic al Bisericii: «Taine învăţând [literal: iniţiindu-i] pe prietenii Săi, masa hrănitoare-de-suflet o găteşte Cea cu adevărat Înţelepciunea lui Dumnezeu, şi potirul ambroziei îl drege credincioşilor [...]» (al doilea tropar al Pesnei întâi din Canonul Joii Mari). Vezi şi notele 8 la p. 104, 123 la p. 164 şi 169 la p. 268.

[146] Formula de adresare «virtutea ta» (cu acest dativ, 'virtuţii tale') este asemenea cunoscutei «sfinţia ta».

[EPISTOLA] A II^A^ CĂTRE ACHINDIN

A ACELUIAŞI CĂTRE ACELAŞI ACHINDIN EPISTOLĂ DESPRE DEOSEBIREA LUI VARLAAM ÎN DOGME[1]

(1.) Cela ce ne-a pus pe noi ţintă promptitudinii şi iscusinţei lui de-a acuza, trimiţând asupră-ne întinsele cuvinte, încă şi scrisorică [în] care cere a-i face hatârul ca, de ne va mai rămâne vreun cuvânt de spus, [acesta] nu la altcineva, ci la el să ajungă de la noi[2], prin două pârghii (prin firea lucrului, adică, şi [prin] cererea din scrisoare) a izbutit – pe de o parte – să ne smulgă cuvântul de apărare. Pe de alta, pentru că şi scrisoarea ta către noi cea de acum[3] cam de aceleaşi cuvinte [de răspuns] are trebuinţă [din partea noastră], şi atât de mult le doreşti pe acestea încât, rugându-ne, ne trimiţi încă şi pricinile care ne silesc la a scrie (măcar că acestea – cum şi tu însuţi ai zice – nu sunt foarte îndreptăţite), aşadar pentru că astfel – la culme – te-a prins puterea poftei, ţi-am trimis şi ţie acelaşi [cuvânt] de apărare; pe acesta, deci, cu grijă citindu-l, vei vedea că nu caut doar al meu însumi, ci şi al vostru[4], şi că nu doar pentru amândoi s-a făcut aceasta, ci şi în apărarea de-Dumnezeu-purtătorilor şi obşteştilor noştri Părinţi. Străbate-l, aşadar, nu o singură dată, ci şi de mai multe ori, ca să se învistierească în cămara sufletului tău dogmele cele folositoare, şi aminteşte-ţi cuvintele mele cele multe, pe care în multe rânduri ţi le spuneam fiind împreună cu tine, şi păzeşte-te – cu toată puterea ce o ai – de deşarta înşelare [venită] din filosofia cea dinafară;

---

[4] Vezi *I Corinteni* 10, 24: «nimeni să nu caute *al său*, ci *al celuilalt*»; semnalăm că în varianta oficială românească a *Bibliei* termenii sunt la plural, iar în loc de *celălalt* apare *aproapele*.

încă sileşte şi a te curăţi pe tine însuţi, de rugăciuni înduplecătoare slujindu-te, şi de stropiri cu cuvinte sănătoase; pentru că pari a te fi împărtăşit de cunoaştere necurată, prin aceea de a nu te împotrivi în cuvânt – nicia socoti [că se cade] a te scârbi – şi a-l admira pe cel ceia drept lucrare şi har al Duhului bun pe cea a lui Velíar.

(2.) [Dar], măcar că – în privinţa iscusinţei cuvintelor – şi eu l-am socotit pe bărbat[ul acesta] între cei mai buni şi sunt încredinţat a fi [el] bine înrădăcinat în purtările frumoase[5] şi nu am cum să nu îl iubesc[6], nu [socot] însă şi a-i dărui ceva străin de cele cuvenite[7], mai ales în privinţa dogmelor şi cuvintelor despre Dumnezeu şi despre cele dumnezeieşti; pentru că nu este [propriu] celui ce iubeşte cu adevărat [faptul de] a renunţa la ceva din unele ca acestea sau neprieten a-l socoti pe cel ce nu renunţă; ci înaintea prietenilor trebuie a-L pune pe Filios[8], şi doar pe aceasta a o socoti prietenie – pe cea care ţine de cauza aceasta şi de acolo vine[9] şi străbătând, după chipul celor cereşti, prin amândoi cei ce se iubesc – potrivit armoniei dumnezeieştii muzici, celeia care, cu bună voire, vine de la unul asupra celuilalt întru îndoită purtare-împrejur – dintr-amândouă părţile se înalţă întorcându-se la Dumnezeu şi [îşi] păstrează pururea-mişcătoare această sfântă şi cerească rotire[10]; iar pe cea [în jos] curgătoare şi care caută pururea spre ceea ce este mai prejos (că aşa se va şi vărsa) şi care, din această pricină, hărăzeşte toate – [pe aceasta] mai degrabă 'cădere din prietenie' decât 'prietenie' îmi vine a o numi.

(3.) Aşa stau, deci, lucrurile; şi ripostez acum cu lungi cuvinte – cel ce nici învăţat nu sunt, nici acum nu învăţ şi,

---

chităţii a nou-testamentarului 'trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni' (*Fapte* 5, 29).

[9] Adică: pe cea care ţine de *Filios Zeus* şi vine de la el

[10] Mişcare de revoluţie similară celei a corpurilor cereşti.

într-un cuvânt, cel ce nimic nu ştiu, lucru ce l-am şi pus mie însumi ţintă a vieţii[11] – celui învăţat şi care învaţă [încă] şi desăvârşit ştie a vorbi şi de lucrul acesta a ales cu grijă a se îngriji toată viaţa[12]. M-am silit, deci, pe mine însumi de cum am primit [scrisoarea]; pentru că să ştii că nu în tihnă şi cu îngrijire, ci pe fugă mi-am alcătuit cuvântul de apărare şi le-am lăsat deoparte pe cele mai multe din acele locuri ale scrisorilor şi cuvintelor lui Varlaam către mine care îmi dădeau pricini mari de a scrie, aceasta, pe de o parte, din evlavia faţă de cele dumnezeieşti şi, pe de alta, cruţându-l pe cel ce ne prigoneşte[13]; încă sunt şi unele [locuri] care cereau [din partea noastră] o chibzuire cu mai multă luare aminte şi mai îndelungată decât [cea] de la vremea sosirii scrisorii până la cea în care am scris răspunsul; pentru că era aşteptat – numaidecât după întoarcerea de la voi către noi a înţeleptului şi întru-tot-folositorului Nil Thessalianul[14] – cel ce avea să îi urmeze [acestuia] în slujire[15] şi să vină de la noi către voi; [am pus,] aşadar, acum dinaintea ta, cu sârg, cuvântul *Împotriva viziunii elineşti*[16] – şi [împotriva] tuturora ce o au pe aceasta la evlavie – pe care scurtul răstimp [acesta] l-a înjghebat; iar de vom trimite un al treilea – mai bine zis de vom răspunde la un al treilea – asemenea va fi încât nu va mai trebui un al patrulea, dacă şi Părinţii de la noi vor îngădui aceasta[17].

(4.) Tu, dar, învaţă-ni-l pe filosof să nu se repeadă a naşte ceva îndrăzneţ şi primejduit[18], lepădând, ca pe o haină, evlavia cea împreună-sădită filosofiei[19] (că şí el se

---

unul din 'Părinţii noştri') care zice: «de omul eretic – după una şi a doua mustrare – depărtează-te» (*Tit* 3, 10); ar fi o aluzie la tot mai bine conturata calitate de eretic a lui Varlaam.

[18] «a naşte»: adică a scrie; despre obiceiul sfântului Grigorie de a percepe faptul de a scrie ca fapt de a naşte vezi, mai sus, nota 4, p. 55.

[19] «filosofia» are aici sensul primordial de 'iubire de înţelepciune'; subînţelegându-se că sofia (înţelepciunea) este Hristos (vezi, de pildă, *I Corinteni* 1, 29), fireşte că filo-Sofia este prin firea ei înrudită evlaviei.

face de râs şi îşi necinsteşte născuţii, şí pe noi cu bună ştiinţă ne sileşte – să ştii bine – la mai aspre cuvinte); că mult lăudător şi râvnitor arătându-se acum al tuturor înţelepţilor şi sofiştilor celor de demult ai Elinilor, nu de mirare ar fi să fie şi el oarecare amestec nou şi ordinar al deosebirilor dintre ei şi din ei; dar, singur vădindu-şi că el însuşi pătimeşte de [lucrul] prin care şi aceia se desfiinţează întreolaltă, poate [că] se va mâhni mai puţin.

(5.) Că dacă, poftind şi luptând a arăta că nu e mare greşeală îndoirea obârşiei[20] şi, apoi, nefiind în stare a se lipsi de pofta [sa], asupra noastră îşi aprindea iuţimea şi, reprezentându-i pe cei de-un-neam cu el, se apuca a-i contrazice pe ai noştri şi cumplit a ocărî, în lungi cuvinte, demonstraţia cea după socotinţa noastră[21], iar pe sine a se ridica în slăvi că a descoperit şi a propovăduit în privinţa lui Dumnezeu «mai presus-ul de demonstraţie» cel după [socotinţa lui] Aristotel[22], lucru nemaiauzit până astăzi – dacă [aşadar] până aici îi era lui cuvântul, nu s-ar fi învrednicit de cuvânt de apărare din partea noastră; dar acum – nu ştiu ce păţind [el] – pe purtătorii-de-Dumnezeu Părinţi îi ponegreşte pe nebăgate de seamă, iar pe cei de teapa lui Socrate şi Platon îi numeşte 'văzători de Dumnezeu' şi 'luminaţi', punând de faţă şi ziceri de-ale lor, prin care aceştia sunt mărturisiţi a fi astfel. Lucrul acesta, aşadar, mai mult decât oricare altul nu m-a lăsat a-mi încătuşa limba cu tăcerea şi a-i trăda pe ocrotitorii cei de obşte şi a-i îmbrăţişa – în locul acestora – pe cei din vechime lepădaţi, ca necuraţi; şi fiind nevoie de a răspunde împotrivă, era firesc a desfiinţa mai întâi pârele privitoare la demonstraţie şi, mai înainte de aceasta, a arăta că nu am lovit nicidecum în cel ce s-a aruncat asupră-ne cu învinuiri mincinoase şi, pe lângă aceasta, a da în vileag cu îndrăznire aceea că cele acum spuse, iarăşi, în cuvintele aceluia prea puţin conglăsuiesc cu acrivia bunei-cinstiri [de Dumnezeu]; că mai bun lucru este aces-

ta, decât acela de a trece sub tăcere unele ca acestea, din prietenie sau de frică.

(6.) Dar şi [faptul de] a desfiinţa cele ale Latinilor în reprezentantul învăţăturilor lor[23] – fiind unul dintre lucrurile cele mai de trebuinţă – în chip potrivit s-a ţesut în urzeala cuvintelor; aşa că şi [Cuvintele] mele cele dinainte către ei[24] s-au dovedit a fi mai presus decât [acesta] ce se apucă a [le] ponegri; pentru că nu am crezut că Latinii vor şi răbda în tăcere cele spuse de noi, ci ne aşteptam să ni se împotrivească, deşi într-un chip lesne de biruit, precum [a făcut] acesta care desăvârşit îi reprezintă, căruia şi recunoscători îi suntem, că ne-a dat prilej a răsturna acum cele ce urmau aceia a le spune cândva.

(7.) În ce chip, aşadar, s-au făcut acestea – cuvântul [însuşi] te va învăţa[25]. A nu se pune [el], însă, dinainte tuturora, de nu [sunt de faţă] şi [scrierile] aceluia (că împotriva aceluia este el scris, măcar că de nevoie; ceea ce, crede-mă, nu mă face a mă mâhni mai puţin), dar [cei înaintea cărora se pune] să fie [neapărat] prieteni, şi mai ales care au din destul putinţa de a judeca cugetele, spre a nu [ne] fi cuvântul foarte de dojenit, că – eventual – nu este [trimis] celui către care este [adresat]; că poticnirile acestea[26], am putea zice, sunt proprii tuturor celor la culme iubitori de [a avea] întâietatea în cuvinte; trebuie aşadar ca cei ce au lepădat poftirea întâietăţii acesteia să ajute totdeauna cu ceva spre îndreptare [celorlalţi]. Aşadar, celor ce sunt în stare a judeca acestea – tuturor încredinţează-le scrierea; că este vădire limpede a unei rătăciri cu multe chipuri şi oarecare obştească (dacă trebuie să zicem astfel) curăţire din nou şi dinainte-păzire[27]: celor ce

[27] Adjectivul «*obştească*» se referă la faptul că scrierea sfântului Grigorie (este vorba de *Epistola I^a către Varlaam*) se adresează tuturor celor ce vor fi citit scrierile lui Varlaam, atât cărturarilor (celor

încă petrec [şi se întrec] în cuvinte – de necuvântătoarea[28] slavă ce îi vine din cuvinte sufletului, iar celor ce prin isihie s-au dezbrăcat [de acestea][29] pentru cea mai presus [de cuvinte] silinţă după Cuvântul – îndemn şi întărire şi vădire a intrării înşelătoare a celui ce pururea încearcă să [îi] rătăcească. Şi, pe lângă aceasta, în [vorbe] puţine arată din destul şi cum se poate afla calea nerătăcită şi desumflă puţin câte puţin îngâmfările elineşti şi sataniceşti[30] şi dă în vileag demonstraţia cea după socotinţa Elinilor şi «mai presus-ul de demonstraţie» cel zis din unghiul acesteia – cel dovedit fără rost – şi dezvăluie întunericul cel greu şi adânc al iluminărilor inteligibile ale acelora.

[29] Isihia (literal liniştea) presupune, desigur, tăcerea, deci dezbrăcarea minţii de haina cuvintelor.

[30] Literal: smulge pas cu pas umflăturile (tumorile) elineşti şi sataniceşti.

[EPISTOLA] I^A^ CĂTRE VARLAAM

A ACELUIAŞI, FILOSOFULUI VARLAAM,
PRIVITOR LA CELE DOUĂ OBÂRŞII DESPRE CARE VORBISE
[ACELA] SAU ÎMPOTRIVA VIZIUNII ELINEŞTI

(1.) O, [tu] cel hrănit de preaînaltă ştiinţa cuvintelor şi dar al înţelepciunii celei prin fire[1], prin aceasta dăruit nouă de la Dumnezeu, amestec[2] graţios şi plăcut al cunoaşterii empirice şi contemplative[3], al luminii cu putinţă de învăţat şi al celei cu neputinţă – noi nu te-am socotit între eterodocşi, aşa cum susţii tu, şi martor ne e cuvântul nostru cel de la voi[4], din pricina căruia ţii cu tot dinadinsul să ajungi la această părere. Că în acesta noi zicem, cuvânt cu cuvânt, cum că primim spusele tale împotriva rău-slăvitorilor acelora[5] şi cum că ai arătat, prin reducerea la absurd, că Latinii «vindecă răul prin rău»[6]. Iar când, iarăşi, întrebând [noi], am adăugat că, firește, chestiunea o vom asculta «chiar cu plăcere, căci ce altceva ne-am aştepta de la un bărbat care şi-a lăsat baştina din sete de acrivia bunei-cinstiri [de Dumnezeu]»[7], oare nu am arătat – cu laudele aduse – dreapta ta credinţă, cum că nici nu ne aşteptăm la ceva greşit de la înţelepciunea ta? Dar şi ceea ce-am scris celui ce întreba din partea ta, şi anume «întrebând cu cuviinţa şi totodată cu îndrăzni-

---

care sufletul închipuindu-şi-o şi neputând-o dobândi în viaţa de aici, doreşte ieşirea din trup, ca acolo să izbutească această mai-presus-de-fire şi cu-chip-[dumne]zeiesc cuprindere (cu mintea) a celor ce sunt». Vezi şi Fotie, *Bibl.* 249. 440 b. 27-39.

[4] Este vorba de *Epistola I^a^ către Achindin*.

[5] *Epistola I^a^ către Achindin* 1; rău-slăvitorii sunt Latinii.

[6] *Idem* 2.

[7] *Idem* 4.

rea – mai bine zis iubirea de învățătură – datorată, află şi învață-ne pe noi»[8], arată mai degrabă dorința de-a învăța, decât de-a imputa. Şi totuşi nicidecum nu a scăpat agerimii tale că, de voiam, nu mică îmi era pricina să mă folosesc de cuvinte aprige.

(2.) Iar în cuvintele mele despre demonstrație[9] am dat să înțeleagă celor ce iau aminte la cele zise, că nu numai părerea mea e sănătoasă, ci şi a ta, deşi tu – nu ştiu de ce – ca şi cum ți-ai fi astupat urechile cu ceară, le răstălmăceşti, fără să asculți ce spun. Eu, deci, astfel m-am purtat cu tine; tu, însă, ştii cu câte şi mai câte acuze te-ai sârguit să mă acoperi, nicicum gândindu-te că şi noi am putea da un răspuns pe măsură în fața argumentațiilor – mai bine zis a speculațiilor[10] – tale împotriva noastră, nici că, fiind noi luptați deja fără cruțare – şi alții dimpreună cu noi, din pricina noastră – ne-am putea apăra pe noi înşine.

(3.) Eu, însă, mă ruşinez a birui în asemenea [lupte] şi nu m-aş fi dezvinovățit – nicidecum învinuit oficial[11] – de nu m-aş fi gândit să preschimb [în dragoste] vrăjmăşia ivită în scrisoarea ce ne-ai trimis-o. Dar ce să fac? Împăcare fără cuvinte – cu unul atât de priceput în cuvinte, precum eşti tu – cum voi răbda?; şi cum nu mă voi arunca, cu toată puterea ce o am, în sprijinul luptelor celor întru cuvânt, pentru Dumnezeu, ale Părinților, cele laolaltă cu mine defăimate?; dar şi pe tine, cel laolaltă cu mine primejduit, către care îmi e cuvântul – precum cuvântul va arăta în desfăşurarea lui – cum te voi părăsi, prietene, prin tăcere? Mustrarea cu îndrăznire – aducătoare de pace. Vrei, dar, să te pun pe tine însuți judecător al scrisorilor tale? Căci

---

[11] Aici se folosesc termeni juridici: *plângere* (ἔγκλημα) şi *acuzație* (κατηγορία). Palama nu are nevoie de pledoarie (ἀπολογία) pentru că nu este acuzat în fața unui tribunal (κατηγορούμενος). Sugerează, poate, faptul că Varlaam nu constituia un for, o autoritate.

ce ai putea spune că ți-ar fi mai plăcut decât a te pune pe tine, cel ce ai scris, să dai tu însuți verdictul?

(4.) Două aşadar – de la acelaşi despre acelaşi [lucru] şi în acelaşi timp – sunt scrisorile ce mi-au fost aduse, care se bat cap în cap[12]; că una spune că *preabine* m-am împotrivit celor ce au părut a fi greşite, – şi [o spune], precum se poate judeca, fără pizmă – iar cealaltă, iarăşi, că aceloraşi [m-am împotrivit] *prearău;* că îmi defăimează toate cuvintele despre acelea. Astfel, dar, scrisorile tale către noi stând una împotrivă celeilalte şi desființându-se una prin cealaltă, ce părere îşi vor face cititorii despre acela care le-a scris? Dar să lăsăm aceasta, ca nu cumva să ajungem şi la învinuirea de hulă.

(5.) Aşadar, pe cele ce se sfărâmă una de alta, ca pe nişte vase de lut bune de nimic – ce zici? – să le aruncăm pe amândouă? Cum, însă, vei hotărî una ca aceasta, [tu însuți] fiind pus judecător alor tale, şi nu te vei pleca, poftind să îți scapi una din cele două scrisori, sau, mai bine zis – ca să nu ne aflăm, iarăşi, spunând ceva rău despre tine – nu [zicem că te vei pleca] abătându-te de la dreptate şi amăgind prin raționamente false, ci [pe drept, ca] să îți păstrezi – ca un vultur cuvântător zburând în înalt cu cugetarea[13] – doar una din odrasle[14]? Ce dar, şi să nu îți stea alături pajura cuvântătoare, grabnic ajutor [puiului]

---

ambele cazuri avem de-a face – în opinia noastră – cu o oarecare pendulare între sensuri, care să-i dea lui Varlaam de gândit. Întrucât în româneşte nu putem reda acest joc de accente, am optat pentru lăsarea în text a variantei pozitive şi consemnarea în notă a celei negative.

[14] Spre a-i învedera lui Varlaam faptul că a lepăda una din cele două odrasle-scrisori e un lucru 'drept' din punct de vedere 'logic', nu o samavolnicie, sfântul Grigorie invocă aici paradigma vulturului şi a puilor lui, notorie antichității greceşti (asemănătoare întrucâtva în mentalul nostru popular cazului cucului, care nu îşi clocește ouăle şi nu creşte puii): «Vulturul ouă trei [ouă], clocește însă două

lepădat, crezi că vulturilor le-ar păsa de acesta[15]? Aşadar, pe care din scrisori ţi-o vei însuşi? Negreşit că pe aceea îndrăzneaţă şi mare şi cea mai potrivnică nouă, cea cu 'prearăul' nostru. Cu aceasta, dar, eşti cu totul nevoit a încuviinţa, că, de vreme ce în cea aruncată din cele [două] potrivnice – fără de pizmă, cum ai zis, [judecând] – 'preabinele' nostru e mărturisit, atunci [reiese că] cealaltă pe care ai scris-o e toată alcătuită din pizmă.

(6.) Dar şi dacă o luăm în sine, aparte de cealaltă, care îi e potrivnică, are trebuinţă de judecător[16]. Fiindcă nu e în acord cu sine însăşi şi desfăşurarea argumentaţiei sale nu are coerenţă logică, ci se contrazice cu sine însăşi în multe locuri şi în multe feluri şi în chestiuni de cea mai mare însemnătate. Căci cela ce spui în aceasta cum că «întru nimic nu te împotriveşti dacă cineva ţi-ar numi aiureală toate cuvintele asupra Latinilor»[17], [ei bine,] către cela ce nimic altceva nu a vrut să-şi lămurească din cele ce dau prilej [de nedumerire] – iar pe toate celelalte

---

dintre ei şi-l ţine, iar pe celălalt îl aruncă [din cuib] la pământ, din pricina ostenelii aflării hranei lepădând pe cel ce l-a născut. Dar – precum se spune – pajura nu îl lasă pe acesta să piară, ci, luându-l, îl hrăneşte laolaltă cu puii ei. Aşa sunt părinţii care, pretextând sărăcia, îşi leapădă pruncii».

[15] Vulturii nu îşi aruncă din cuib puiul gândindu-se că, oricum, acesta va fi crescut de către pajură; ci îl aruncă pur şi simplu, nepăsându-le de el. Uzând – oare nu în parametrii silogisticului Varlaam? – de o logică deja vecină cu ridicolul, sfântul Grigorie 'argumentează' că, asemenea vulturilor, nici Varlaam – veritabilul acesta vultur inteligibil – nu trebuie să îşi facă griji pentru scrisoarea pe care o va renega, pentru 'născutul' lui (vezi nota 4, p. 55) pe care îl leapădă.

[16] Expresie tipică limbii greceşti; adică: suscită probleme.

[17] *Epistola I^a către* Palama, ed. G. Schirò, p. 266; ed. Fyrigos, 109, p. 272 (textul are aici o nuanţă uşor diferită: «οὐδὲν ἂν ἦν διαφερόν εἰ καὶ λήρους τις ἐβούλετο τούτους ἀποκαλεῖν, ἐμὲ μόνον ἀτιμάζων...»).

le-a încuviințat –, către cela ce, deci, legat de un singur lucru[18] – s-ar putea spune cel mai mărunt – nu că s-a împotrivit – că împotrivirile ni le-am îndreptat asupra altora[19] – ci s-a nedumerit şi a întrebat, aşadar, către cela ce într-acest chip, cu toată cuviința, îți cere dezlegarea nedumeririi, ai năpustit asupra noastră cuvinte lungi şi amarnice, şi asta după ce – precum însuți ai mărturisit – ai tăiat din cuvintele tale, ca pe ceva neîndoielnic rău, ceea ce noi am găsit îndoielnic în ele[20].

(7.) Căci, dacă deloc nu-ți pasă – o, preavrednice – de îți numeşte cineva cuvintele aiureală şi aşa de grozav de nepăsător eşti față de slava de la oameni, pentru ce altceva – cum însuți zici – ai lepădat din cuvintele tale lucrul cu pricina, dacă nu pentru că ai primit tu însuți despre el părerea cea rea[21]? Şi dacă – precum însuți o zici – e 'pricină de sminteală', oare mărunt lucru e acesta? Aşadar, drept e nu doar să fie scos afară, dar şi «aruncat să fie în valul mult-urlător al mării»[22], mai degrabă, ca să spunem ca Moisí, «să se afunde ca plumbul în ape multe»[23], legat mai întâi de o piatră mare, şi apoi dat valurilor. Dar, o, tu cel cu înțelepciunea prisositor ca nimeni altul, de vreme ce ai scos lucrul cu pricina din cuvintele acelea ale tale, ce trebuință mai ai de atâta vorbă multă despre el, din pricina căreia ai ajuns – cum se spune – să tragi nu doar pe lângă țintă, ci cu totul fără de țintă. Căci – precum, sfârşindu-ți lungile tale cuvinte, dezvălui – după zeflemelele [venite din partea] celor ce se sminteau şi [după] adânca

---

lui Varlaam; 2. aluzie la faptul că disputa dintre ei a debutat prin intermediar, prin Achindin.

[20] Varlaam scosese din scrierea sa expresia «obârşia din obârşie» (vezi *Epistola I^a către Achindin* 2).

[21] Adică: dacă nu datorită faptului că tu însuți te-ai convins că e ceva rău.

[22] *Iliada* B, 209.

[23] *Ieşirea* 10, 15 şi *Cântările lui Moisi* 1, 10.

ta cugetare, a fost scoasă ținta întregii argumentații, ca una care, aşadar, mai înainte fusese pusă nechibzuit; că precum cel ce călătoreşte fără țintă în zadar se osteneşte, tot aşa şi cel ce scrie fără țintă în deşert vorbeşte.

(8.) Tu însă ai căzut nu doar în deşertăciuni – că aceasta, de acum, nu ți-ar fi mare lucru[24] – ci şi în cele potrivnice [adevărului], [şi aceasta] nu doar în cuvintele [tale] împotriva noastră, ci şi când tratezi despre lucruri mai înalte; iar aceasta ai pățit-o din pricina multei grăiri nelalocul ei; căci predându-te pe sineți acesteia, ca unui vânt mult turburător[25], şi, vrând-nevrând, aruncat fiind de ea încolo şi-ncoace, vai, multe izbiri şi sfărâmări ai pătimit degeaba. Dar, ca să nu pățesc şi eu acelaşi lucru (că de ar fi să răspund pe larg la toate, nu aş avea nici eu cum să scap de multa grăire, iar din multa vorbire – precum este scris[26] – nu voi scăpa de păcat), ca să nu mă primejduiesc, aşadar, eu însumi a cădea în ceea ce învinuiesc, lăsând de o parte toate [celelalte], voi răsturna numai imputările tale împotriva noastră, şi aceasta o voi face cât mai pe scurt, nevoind deloc a lungi cuvântul. De altminteri, dacă ceea ce pricinuia sminteala s-a scos afară, de prisos ar mai fi să discutăm iarăşi despre aceasta; iar dacă ceva din cele ce nu bine – aceasta, iarăşi, după cum ni se pare nouă – le-ai zis despre cele dumnezeieşti se întâmplă să fie şi împotriva noastră, iartă nouă celor ce am socotit că trebuie scris şi despre aceasta; poate şi pe acelea le vei şterge, pentru noi cei neputincioşi de a ajunge la înălțimea grăirii tale de Dumnezeu, dregând iar şi cuvântul tău acesta către noi. Iar dacă după ştergere vei scrie îndelung împotriva noastră, mult ne vei bucura; aceasta însă noi nici n-o cerem, nici n-o oprim; dar tu [să faci aceasta] pregătindu-te dinainte a nu te amărî dacă ceva dintr-ale tale[27] se va întoarce împotriva ta, că al tău este.

---

[26] *Pilde* 10, 19.

[27] «dintr-ale tale»: din cele pe care, eventual, le vei scrie.

(9.) Dar care este cel dintâi şi de mijloc şi de pe urmă prilej [de învinuire] al tău împotriva noastră? «Te înalţi tu pe tine însuţi» – zice[28] – «ca părtaş de cele mai presus de noi». Din ce vei dovedi aceasta? «Din cuvintele tale» – zice – «din care am însemnat că mi-am luat întregul *proimion*». Citeşte *proimion*-ul tău, pe care l-ai luat din spusele noastre şi care – cum zici tu – ne dă în vileag, ca să vedem (iar dacă într-ale noastre se află vreo lăudăroşenie, vom mărturisi că dreaptă e această învinuire a ta împotriva noastră; iar de nu, singur te vei osândi, înmulţit întorcându-ţi mânia asupra ta): «Tu, dar, filosofia cea preaînaltă poftind-o, [sau,] mai degrabă, de preaînalta iubire-de-oameni atras fiind, şi tot felul cuvintelor şi îndeletnicirea cu acestea lepădând şi arhetipurilor deja făcându-te părtaş»[29]; opreşte-te. Că aceea cum că am [fi] 'ajuns deja părtaşi arhetipurilor' nu cunosc, o, preaiscusite, să fie într-ale noastre [cuvinte][30]; şi tocmai în aceasta stă lauda de sine a noastră, pe care tu ne-o tot reproşezi; dar aceasta nu doar că e pur şi simplu altceva decât ce am zis eu, ci chiar în răspăr cu spusele mele.

(10.) Iar dacă 'arhetip' numeşti aici ceea ce acolo noi am numit metaforic 'mir', ascultă, dar, acum cu luare aminte şi înţelege: «Noi ştiinţele cuvântării le-am uitat aproape de tot, iar din Înţelepciunea cea adevărată nimic – sau [prea] puţin – am cuprins, ci ca *la mirosul mirului alergăm*[31], însuşi mirul în mâini neavându-l încă»[32]. Nu acestea, cuvânt cu cuvânt, le-am scris acolo? E limpede, aşadar, că minţi împotriva noastră, care zicem că nu suntem încă părtaşi, atunci când pretinzi că am spus că suntem părtaşi. Iar de arunci asupra noastră această vină pentru că am zis 'am poftit'[33], faci ca unul care îl învinu-

[30] În *Epistola I^a către Achindin*.
[31] Vezi *Cântarea cântărilor* 1, 4.
[32] Vezi *Epistola I^a către Achindin*, 14.
[33] *Epistola I^a către Achindin* 14: «Înţelepciunea Cea preaînaltă mult poftind-o [noi]».

ieşte că se îngâmfă cu înţelepciunea pe cineva care a zis că s-a şcolit la învăţător şi a stat destulă vreme lângă dânsul, dar, din pricina propriei neputinţe de a învăţa, nu şi-a însuşit nimic din acele învăţături. Aşadar, cele ce le-ai conchis din cuvintele pe care le-ai pus de la tine – las în seama ta să vezi cui se potrivesc, de fapt, foarte bine acestea.

(11.) Dar [tu,] cel ce ai voit a zice împotriva noastră tot lucrul urât, nu ai luat aminte nici la rugăciunea noastră de la sfârşit: «Cela ce pofta aceasta, din prisosul iubirii Sale de oameni, a pus-o înlăuntrul nostru, şi desăvârşirea, pentru îndurările Lui, să [ne] dăruiască»[34]? Desăvârşirea, aşadar, cerând-o, cum nu ne ştim pe noi înşine a fi nedesăvârşiţi în privinţa acelui lucru a cărui desăvârşire o cerem? Pe noi, deci, cei ce înşine zicem că suntem nedesăvârşiţi, cum tu ne ocărăşti ca pe unii ce am zis că suntem cu prisosinţă desăvârşiţi? Noi, însă, o, bunule, atât de departe suntem şi de a ne crede şi de a ne numi pe noi înşine desăvârşiţi, că nici măcar [faptul de] a pofti să ne atingem de calea ce duce la cunoaşterea celor de taină nu îl socotim a fi al nostru, ci îl punem cu totul pe seama iubirii de oameni celei de Sus; iar dacă e din iubirea-de-oameni cea de Sus, nici aceasta nu mai poate fi faptă a noastră.

(12.) Nu e, dar, evidentă calomnie a le imputa, cu atâta zel, cum că se cred desăvârşiţi celor ce doar doresc să pună început, ba nici [măcar] începutul acesta nu îl socot a fi de la ei? Cine te-ar mai crede că te îngrijeşti de adevăr în lucrurile acestea mai înalte şi anevoie de cercetat, când e limpede că minţi în cele scrise aşa de limpede?

---

apare acum structurat pe polaritatea *începutul/desăvârşirea* şi devine un contraargument către Varlaam ('dacă nici *începutul* nu îl socotim al nostru, cum deja a noastră să socotim *desăvârşirea*?'). Pe româneşte termenul care ar face oarecum faţă ambelor polarităţi ar fi arhaicul *săvârşit*.

Şi cum ar mai putea ajunge la adevăr[35] atunci când tratează despre adevărul în sine[36] cel ce nu pune preţ pe adevăr? Dar, de zece ori într-un singur cuvânt învinuindu-ne mincinos cu aceasta, tot de atâtea ori te-ai făcut vădit tuturora de unde grăieşti[37], mărturisind, totodată, şi în chipul acesta, nevinovăţia cuvintelor noastre; căci de ai fi avut de adus [asupra noastră] învinuire adevărată, învinuindu-ne o dată şi bine, ce trebuinţă mai aveai de aceasta mincinoasă şi de un prim atac întemeiat pe aceasta[38]?

(13.) Iar lucrul pentru care mă vorbeşti de rău, cum că, datorită ţintei – limpede fiind ea – a întregului tău cuvânt, aş fi îmbrăţişat opinia contrară ţie, e ceva cu care limpede [mă] nedreptăţeşti; că de era aşa, nu mai întrebam, nu mă mai nedumeream, ci te osândeam drept eterodox[39]; pentru că nedumerirea se iscă – tuturor – atunci când ceva nu consună[40] cu cele vădite şi [de toţi] mărturisite; aşadar nedumerirea e [tocmai] semnul dorinţei de-a nu cugeta nimic îndoielnic despre tine. Iar faptul că ai spus limpede «una sub cealaltă» şi «îndoirea obârşiei»[41] – acesta (pe lângă altele) ne-a silit a ne întreba şi a nu ne dumeri ce e pentru tine 'obârşia din obârşie', pe care, iată, şi acum iar o socoţi aici [ca] sluji[toa]re celeilalte; că pe celelalte am făgăduit la început că le vom lăsa deoparte.

(14.) Aşadar, privitor la ceea ce scrii îndată după aceea, [cum] că [referitor la obârşii] «deşi spun despre una şi că

---

dintru ale sale grăieşte, că mincinos este şi tatăl minciunii». Vezi notele 81 la p. 146 şi, mai ales, 189 la p. 184.

[38] Notăm că în greceşte *ἐπίθεσις* înseamnă deopotrivă *atac* şi *impostură*.

[39] În original e «ἑτερόφρων», adică cel ce cugetă altele sau altfel decât ceilalţi.

[40] Când ceva *nu consună* cu opinia comună, nu când ceva este *clar contrar* acestei opinii.

[41] «îndoirea obârşiei»: a considera două obârşii în Dumnezeire, două obârşii theogonice.

este *din* alta şi că este *sub* alta, ci [fac aceasta] socotind ca fiecare (ἕκαστον) – *din* care obârşie este – *sub* aceasta să fie şi referit[42]», dacă prin «fiecare (ἕκαστον)» numeşti orice este din vreo obârşie [oricare ar fi ea], [atunci] pui în rând cu toate pe cele [ce sunt] mai presus de toate şi cauţi ca din cele zidite a ne încredinţa despre cele nezidite, ceea ce mai înainte, mult stropşindu-te asupra noastră, [nouă ne] opreai cu totul; iar dacă prin acest «fiecare (ἕκαστον)» referi o obârşie făcătoare ca fiind din alta[43], [atunci] ni le arăţi pe cele din aceea ca [fiind] mai multe de două; că noi pe ἑκάτερον îl ştim a se zice despre cele ce nu depăşesc doimea, iar pe ἕκαστον despre cele ce sunt cel puţin trei. Asmute-ţi, deci, şi asupra acestui fapt limba vărsătoare de vorbe multe. Dar [mai este] şi [ciudăţenia] că ceva se referă 'sub' obârşie; [pentru] că a Se referi 'la' această obârşie şi 'spre' această obârşie[44] fiecare din [Cele două] ipostasuri thearhice – [lucrul acesta] şí l-am primit [de la Părinţi] şí îl şi ţinem; dar 'sub'-ul acesta face – ca să zic aşa – *anaforaua*[45] *kataforá* (coborâre) şi dă noima peste cap[46]. Că [doar] nu o să-mi mai pui de faţă, iarăşi, categoriile filosofilor[47] şi argumentaţiile clădite pe temeiul lor, deşi chiar şi în ele acesta[48]

---

[44] Prepoziţiile εἰς (la) şi πρός (spre) sunt aici cu acuzativul de mişcare, dând nuanţă dinamică; pentru că, dată fiind perihoreza treimică, Cele 'raportate' la 'cauza' lor (Fiul şi Duhul, la Tatăl) au o neslăbită tensiune fiinţială spre aceea, căci – aşa zicând – în chip neieşit ies din ea, nicicând rupându-Se sau despărţindu-Se de sânurile Tatălui.

[45] «anaforaua»: *referirea/raportarea* ca 'ridicare', ca mişcare anagogică spre cauzator; vezi nota 42, p. 132.

[46] Cum am spus, în mentalul limbii greceşti ideea de *referire/raportare* (ἀνα-φορά) este legată de ridicare, de anagogic. Prin aşezarea prepoziţiei *sub* lângă conceptul de *referire/raportare*, Varlaam răstoarna polii câmpului gravitaţional al acestei limbi ('penele se strâmbau, iar zborul era în apă' ca să zicem ca Nichita Stănescu). Era ca şi cum în loc de 'ridic peste', el zicea 'ridic sub', totuna cu 'cobor', deci prefăcea *ridicarea* în *coborâre*. Pe româneşte am avea prefacerea – deşi nu atât de intensă – a lui *refer/raportez la* în *refer/raportez sub*.

[47] Împărţirile genurilor în specii etc.

are un oarecare înțeles de coborâre. Însă [eu] nu spun doar aceasta, ci [şi] că acestea sunt cât se poate de departe de acea *anaforá* şi *provenire* cu-dumnezeiască-cuviință[49].

(15.) Zice-vei, poate, şi despre acestea că «greşeala îți stă doar în [folosirea unui] cuvânt [nepotrivit]» şi că nu-i nevoie de nici o apologie[50]; dar în astfel de lucruri – o, preaînțeleptule între bărbați – greşeala [legată de alegerea] cuvântului îi abate pe cei ce ascultă la înțelegere greşită; că precum cel ce cunoaşte [ceva] şi nu învață limpede [pe alții lucrul acela] e ca şi cum n-a vorbit ascultătorilor, tot aşa cel ce cunoaşte drept şi învață greşit [pe alții] e ca şi cum greşit a cunoscut[51]. Dar şi dacă aici greşeala ta e una de cuvânt, nu însă şi dincolo e una de cuvânt, ci de cuvinte, şi încă multe cuvinte, pe care bine ai face, scoțându-le deoparte, să le iei la numărat, şi o să-ți dai seama câte sunt. Şi nu doar atât, că şi de-ar fi – precum zici tu – greşeala ta una de cuvânt, cu câtă mulțumire nu ne-ai fi dator nouă, celor ce, pentru cinstea ce îți purtăm şi pentru cuvenitul bun simț, nu am zis despre tine că ai greşit, ci, punându-ți înainte nedumerirea [noastră], te-am pus învățător nouă înşine, pe cât ne-a fost cu putință? Iar tu, în loc să ne înveți, te năpusteşti [asupra noastră] şi, deşi dator fiind[u-ne] cu mulțumire pentru buna cuviință față de tine, neruşinare şi clevetire şi ocară ne-ai răsplătit nouă.

(16.) Dar apologia pe care o propui – măcar că e rece[52] şi socoteşte cu neputință de răsturnat [învățăturile] Lati-

---

la nivelul sensurilor, ci doar la nivelul cuvântului. Prin urmare, Varlaam consideră că nu e nevoie să dea lămuriri doctrinare, să îşi facă apologia.

[51] Degeaba profesorul cunoaşte un lucru, dacă nu îl predă clar; căci, nepricepându-l elevii, e ca şi când profesorul nu le-a predat lucrul acela. La fel, degeaba cunoaşte cineva corect un lucru, dacă îl spune greşit celorlalți; pentru ceilalți e ca şi când greşit l-ar fi cunoscut şi el însuşi.

[52] Adică: seacă.

nilor cele în multe locuri[53] răsturnate, şi chiar şi de noi înşine – totuşi o primim; pentru că lipsa ei i-o plineşte scoaterea afară a lucrului aceluia pentru care a fost scrisă[54]. Cât despre cele din pricina cărora ne învinuieşti că îi clevetim pe cei de-un-neam cu tine privitor la cele două obârşii, tot spre binele tău, al celui nerecunoscător, le-am scris [pe acestea]; că greşeala – fie ea şi de cuvânt, precum zici tu – voind să o înfierez limpede (că nu era cu putinţă a o trece sub tăcere, că despre Dumnezeu era [vorba]), ca învinuirea să nu te atingă pe tine, am socotit că asupra acelora trebuie abătute cuvintele. Iar că eu ştiu că aceia nu spun pe faţă 'două obârşii' o mărturiseşte întâiul nostru cuvânt de la noi către ei, răspunzând către aceia astfel: «Voi, dar, ce ziceţi, cei ce vorbiţi de două obârşii în dumnezeire? Ce, dacă nu o spuneţi pe faţă, oare aceasta nu reiese din ceea ce ziceţi?»[55]. Zicând [eu], aşadar, acolo că ei nu spun aceasta [în chip] arătat, pentru ce să-mi fi îndreptat către ei cuvântul despre aceasta, dacă nu pentru că am gândit să acopăr, pe cât cu putinţă, vătămarea ta[56]?

(17.) Dar chiar şi adresat propriu-zis acelora, cuvântul acesta nu mi-ar fi fost nicidecum cu totul fără rost, nici curată clevetire, cum ai socotit; să nu crezi – fiind tu dintre Latini – că nu avem ştiinţă de vorbele şi dogmele lor greşite; că sunt [între ei] unii care şi acum zic limpede că cele două sunt una, care nu au citit scrierile alor noştri către ei; iar cu mulţi ani în urmă şi la cei învăţaţi ai lor era încetăţenită această părere şi mărturisesc despre aceasta scrierile pe care le avem de la aceia, în care Fiul este numit a doua obârşie a sfântului Duh; cel ce Îl numeşte, deci, pe Fiul nu doar 'obârşie' [şi atât][57], ci şi

[57] Nu Îl numeşte, simplu, *ἀρχή* (obârşie), ci *δευτέρα ἀρχή* (o a *doua* obârşie); vezi învăţătura ortodoxă despre Treime a Teologului (Grigorie), în care Tatăl este numit *τὸ ἀναρχον*, adică Ceea ce este fără obârşie, Fiul *ἡ ἀρχή*, adică obârşia, iar sfântul Duh *τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς*, adică Ceea ce este [dimpreună] cu obârşia; vezi *Omilii* 42 (*Supremum vale*), 15, PG 36, 476.

'a doua [obârşie]', nu e limpede, aşadar, că vorbeşte de două obârşii? Iar dacă acum au lăsat aceasta [deoparte], [e] mulţumită cuvintelor alor noştri împotriva lor, care le-au astupat gura, precum cele ale lui Nichifor, celui cu numele purtării-de-biruinţă[58]; că după cuvintele aceluia către ei nu mai cutează – aceia dintre ei care mai au un dram de înţelepciune – să ne numească [fii] ai pierzării, precum noi pe ei.

(18.) Iar că noi trebuie să dialogăm cu ei [pornind] de la cele ce [şi] ei le primesc[59], [cu aceasta] şi eu sunt de acord. Până ce[60] aud *un [singur] izvor, o [singură] obârşie, o [singură] dumnezeire theogonă* şi că cei ce zic acestea sunt preţuiţi şi de către Latini, de la cele primite şi de către Latini dialoghez [deci] către ei; căci [şi] ei au [oameni] care spun acestea despre Părintele luminilor şi îi cinstesc ca pe nişte grăitori-de-Dumnezeu; iar dacă şi pe Fiul ni-L înfăţişează ca *theogon*, noi le vom spune că vorbesc împotriva celor primite de ei înşişi; iar noi, pornind de la aceasta[61], nu vom ieşi dintre hotarele celor recunoscute şi de ei. Iar cele ce zici tu, pe ei reprezentându-i şi sfădindu-te cu noi ca să le dai dreptate lor, cum că Fiul, deşi [numit] izvor, dar [se subînţelege că e izvor] din izvor, şi [cum că e] izvor în mai mică măsură şi [e] izvor doar către unul din ceilalţi doi[62], pe acestea noi nu le vom îngădui nici ţie, nici acelora – celor ce li se pare a vorbi consecvent cu ei înşişi – atâta timp cât îl socotesc loruşi învăţător pe cel ce zice «singurul izvor al dumnezeirii celei mai presus de fire Tatăl [este]»[63]; că nu a zis 'singurul izvor [care] nu [e] din izvor', nici 'singurul izvor în mai mare măsură', nici 'singurul izvor [în chip] simplu al întregii dumnezeiri'. Încât [e limpede], pe de o parte, [că] ei nu urmează [tezelor] celor de ei înşişi primite, iar, pe de alta, [că] noi [ne]

[63] Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* II 5, PG 3, 641 D.

alcătuim cuvintele către ei [pornind] de la [tezele] cele de ei înşişi primite, [deci] nu răspunzându-le calomniator, precum socoţi tu, nici bătând câmpii[64].

(19.) Dar paradigma noastră[65] este susţinută de toate câte paradigmatic s-au zis de Părinţi despre Dumnezeu; că ce se va [putea] găsi asemănător cu firea aceea de neînchipuit[66]? Iar de s-ar şi întâmpla să se găsească, nici aşa paradigma aceea nu ar fi întru totul deopotrivă cu ceea ce este închipuit în ea, că altceva, desigur, este paradigma decât lucrul pentru care s-a făcut paradigma; că faptul de a fi altceva nu o împiedică să fie paradigmă, ci [dimpotrivă], de nu ar fi altceva, nici nu ar putea fi paradigmă; tu, însă, [nu de la asemănările paradigmei cu ceea ce este închipuit în ea, ci] de la deosebirile [faţă de aceea] ne judeci nouă paradigma şi iarăşi răspunzi în numele Latinilor, punându-ne – ţi se pare ţie – într-o foarte mare încurcătură; de parcă de învârtirea limbii tale ţine [a hotărî] dacă bine sau rău teologhisesc aceia; dar nu socoti aşa; că mulţi şi înaintea ta, şi în vremea ta, şi orice ai zice tu, îi vădesc pe ei de rău-slăvitori.

(20.) Şi zicând noi că, deşi separat fiecare din ipostasurile thearhice se numeşte pricină şi obârşie a celor ce sunt[67], nu e însă mai puţin adevărat că una e pricina şi obârşia celor ce sunt, tu cum spui că adevărat este, dar aceasta ajută Latinilor[68]?; oare nu mărturiseşti pe ascuns că dogmele acelora sunt cu neputinţă de răsturnat?; căci, dacă adevărul ajută acelora, cine îi va putea răsturna pe cei ajutaţi de adevăr? Că de-ai fi zis 'pare a le ajuta', am mai fi putut găsi înţeles sănătos în spusele tale; dar, aşa, [tu] scrii limpede şi că e adevărat, şi că ajută dogmei acelora. Şi cum de zicând noi, iarăşi, că «prin Fiul în sfântul Duh aducându-le Tatăl pe toate [la fiinţă], una [singură] e obârşia tuturora»[69], tu iar conchizi că şi Latinii ar zice

---

[67] A zidirilor.
[68] *Ibidem*, p. 235.
[69] *Epistola I^a*, 5.

aceasta, că prin Fiul purcezându-L Tatăl pe Duhul, una este deci obârşia dumnezeirii? Oare tu ai priceput [vreodată] câtă le este putrejunea dogmelor? Ci smereşte-ţi cugetul şi vei învăţa nealunecarea, mai bine zis şi tu de la tine însuţi o vei şti bine pe aceasta; ferice de cine a zis că smerenia e cunoştinţa adevărului.

(21.) Dar cum se face că cei ce spun că *din Tatăl prin Fiul* s-au făcut toate bine dogmatisesc – prin [spusa] aceasta – una [a fi] obârşia tuturor, dar celor ce spun că *din Tatăl prin Fiul* [este] Duhul nu le îngăduim câtuşi de puţin ca – în urma [expresiei[70]] acesteia – să vorbească despre o singură obârşie? Păi acolo[71] puterea făcătoare e comună[72], pe când aici[73] nu comună este [însuşirea] theogonă. Dacă, deci, Latinii vor zice că şi aceasta [theogonia] este între însuşirile comune ale preaînaltei Treimi, noi le vom sta împotrivă, punându-le dinainte scripturile cele de-Dumnezeu-însuflate, ba şi vădindu-i, de aici, cum că [ei] introduc două Duhuri, – pe Cel *în Care* şi pe Cel *Care* – şi fac pătrime Treimea cea nezidită[74]; căci acolo ipostasurile aduse la fiinţă sunt zidite, astfel că vom avea aici,

---

Varlaam («ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ»), sfântul Grigorie aplică, mai departe, raţionamentul acestuia nu doar primei părţi a trinomului, ci întregului trinom. Astfel că formula ὁ πατὴρ δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι = μία ἀρχή, strămutată din cosmogonie în theogonie, va implica faptul că ceea ce se purcede ca dintr-o singură obârşie «ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ (din Tatăl prin Fiul)» se va purcede automat şi «ἐν πνεύματι (în Duhul)», din *toţi Trei* ca dintr-o singură obârşie, de vreme ce aşa era formula completă a Părinţilor. Prin urmare vom ajunge la absurditatea de a avea două Duhuri (!), Unul purcezător şi Unul purces, adică «Cel în Care» se face purcederea şi «Cel Care» rezultă din purcedere; în cazul acesta Treimea va deveni, nebuneşte, 'Pătrime'. Vezi şi *Epistola I^a către Achindin*, paragraful 7. Vezi, de asemenea, şi paragraful 71 al celui de-al doilea cuvânt *Despre purcederea sfântului Duh*, unde sfântul Grigorie consemnează un alt asemenea caz în care raţionamentele lui Varlaam duc la transformarea Treimii în 'Pătrime'.

în mod necesar, şi al patrulea ipostas nezidit[75]. Iar de nu[76], iarăşi[77], zidit va fi ipostasul Duhului (ceea ce şi este mai aproape de cuvintele lor[78]), pentru că în zidire – nu în dumnezeirea Duhului – a venit Dumnezeu prin dumnezeirea mijlocie[79]. Iar ceea ce zici e lucrul cel mai absurd dintre toate, foarte aiurea l-ai cugetat; căci ai fost păcălit de omonimia cuvântului 'monarhie'; că un înţeles are acest cuvânt în ceea ce priveşte obârşia ziditoare, şi alt înţeles are cu privire la acea obârşie totuna cu theogonia; care [din urmă înţeles] dăinuie prin aceea că din Tatăl Îşi au existenţa Fiul şi Duhul, precum şi acela [primul]

Duhului), atunci Duhul va aparţine planului zidirilor, deci va fi zidit. Argumentul acesta îl aducea sfântul Grigorie şi în finalul primei antiepigrafii: «cel ce spune, aşadar, că Duhul provine *prin* Fiul şi *din* Fiul, sub aspectul dării [Lui oamenilor], bine înfăţişează consimţirea Tatălui şi a Fiului. Căci prin bunăvoirea Tatălui şi a Fiului este Duhul Sfânt dat celor vrednici, împreună-binevoind şi El. Pe când latinofrenii aceştia, conchizând nebuneşte că *prin* Fiul şi *din* Fiul Îşi are Duhul existenţa, lucru al binevoirii şi al voinţei – şi prin urmare creatură, şi nu rod al firii dumnezeieşti – Îl înfăţişează pe Duhul a fi, în chip eretic. Căci, după sfinţitul Damaschin, *zidirea* [e aceea care] este lucru al voinţei dumnezeieşti, iar nu *dumnezeirea* – departe de noi aceasta! Că nu a *voinţei* dumnezeieşti, ci a *firii* dumnezeieşti – iarăşi, după acelaşi [Damaschin] – este cea mai-dinainte-de-veci şi veşnica naştere şi purcedere». Se pare că sfântul Grigorie introduce aici această nouă formă a expresiei pentru a folosi omonimic termenul *dumnezeire* (numindu-L atât pe Fiul, cât şi pe Duhul) spre a-l pregăti aperceptiv pe Varlaam, dându-i un preliminar exemplu de omonimie, înainte de a-i preciza (imediat mai jos) omonimia cuvântului *monarhie*, de care acela fusese păcălit. În sprijinul ipotezei noastre stă şi faptul că, reluând pasajul acesta în *II Varlaam 7*, sfântul Grigorie îi 'întreţeşte' încă omonimia, înlocuind *zidirea* cu *dumnezeirea prin înfiere şi har*, adică cu omul; astfel că *dumnezeire*, pe lângă faptul de a-I desemna pe Fiul şi pe Duhul, poate referi deja aici şi *lucrarea nezidită a Treimii* (ceea ce este un loc comun al învăţăturii sfântului), operând deci o nouă *deschidere* a cuvântului, în această joacă cu omonimia. Lămurind sensurile multiple ale termenului *dumnezeire* sfântul Grigorie zice altundeva: «Iar când zicem *Dumnezeu* sau *Duh* sau *dumnezeire* nu totdeauna

prin aceea că prin Fiul în Duhul este ziditor Tatăl[80], cum cugetă şi de-Dumnezeu-înţeleptitul Maxim şi ceilalţi Părinţi, cărora – şi dimpreună cu ei şi nouă – ruşinează-te a grăi împotrivă; şi, desigur, cele două înţelesuri nu se desfiinţează câtuşi de puţin unul pe celălalt.

(22.) Iar că nu al tău este a spune despre Dumnezeu cum că e «ca o lumină, ba mai mult, izvor de lumină înţelegătoare şi nematerialnică», aceasta adevărat ai grăit[81]. Căci cum vei asculta, cum vei pricepe, cum vei crede, cela ce pe înţelepţii din afară[82] 'minunaţi' şi 'de-Dumnezeu-văzători' şi 'luminaţi' îi numeşti în cuvântul tău către noi – şi pe cei ce cred lor 'de admirat şi de emulat şi cuviincioşi' – pentru care nici '[înţelepţi] din afară' nu le spui, ci, cu evlavie, 'vechii înţelepţi'[83], iar pe aceia dintre noi care prin paza dumnezeieştilor porunci şi prin neabătuta îndeletnicire cu isihia fericit şi-au curăţit inima îi batjocoreşti, punându-mă – cu de la tine putere – şi pe mine între aceia, pe care, fără frâu, mă învinuieşti. Şi nu doar pe cei de aici, ci şi pe cei ce demult s-au mutat la cer şi trăiesc lui Dumnezeu – pe care îi fericeşte marele Dionisie, ca pe unii ce încă de pe pământ s-au ridicat deasupra lucrărilor înţelegătoare[84] – [şi pe aceştia, deci,]

---

ar îndreptăţi părerea noastră de mai sus, cum că fraza «de unde grăieşti» are în vedere tot cuvintele Mântuitorului, din aceeaşi Evanghelie (vezi notele 37 la p. 130 şi 189 la p. 184).

[82] Este vorba despre cei neiniţiaţi, din afara templului, nepărtaşi de taine.

[83] Varlaam, *Epistola I^a*, 261-262. Pentru filosofii păgâni ai antichităţii, în loc de consacrata – în sânul Bisericii – «filosofii din afară (οἱ ἔξω φιλόσοφοι)», Varlaam folosea expresia «vechii filosofi (οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι)».

[84] «deasupra lucrărilor înţelegătoare»: deasupra facultăţilor intelectuale existente în firea minţii, deasupra înţelegerii autonome de tip logic-raţional-matematic-pozitiv, deasupra diverselor conexiuni dintre conceptele tributare zidirilor, deasupra planului creat al cuvintelor. Vezi, de pildă, Dionisie Areopagitul, *Despre teologia*

tu îi pui – şi îi şi iei în râs – în rând cu mine, rătăcitul – precum mă socoţi tu – şi nebunul şi nu drept-învăţând cuvântul adevărului.

(23.) Că zici: «Mă învaţă, dar, marele Dionisie despre voi văzătorii» cutare şi cutare[85]. Pe cine iei peste picior, omule? Îţi pare că pe mine? Dar nu despre mine [vorbeşte] marele Dionisie, ci despre cei cu adevărat desăvârşiţi; căci, de m-aş fi pus eu pe mine însumi în rând cu aceia, nu ţi-ar fi fost, poate, neobrăzată vorba; dar aşa, nu ai cum afla[86], nici dovedi vreodată cu adevărat aceasta, nici de-ai scrie împotriva noastră cărţi întocmai la număr cu rândurile lăbărţatului tău cuvânt. Ce cuvânt de apărare ar mai putea avea, deci, cela ce – punându-i în rând cu noi, defăimaţii – îi defaimă pe cei cu totul vrednici-de-laudă? Cum de-ai pătimit aceasta, frate? În ce prăpastie, de voie, pe tine însuţi te-ai aruncat? Cum, dar, frângându-ţi gâtul şi într-atâta răzleţindu-te de dumnezeieştile capete[87] pe cât o arată cuvintele tale, [cum] nu simţi multa durere şi nu plângi cu amar? Tu vorbeşti de parcă marele Dionisie socotea nu să îi laude, ci să îi doboare pe aceştia!

(24.) «În cele despre apodictică, însă, suntem, o, prietene, în primejdia de a avea amândoi dreptate»; acesta îţi este cuvântul[88]. Dar având amândoi dreptate – precum socoteşti – te primejduieşti a te vădi tu pe tine însuţi că nu ai dreptate ori de câte ori cleveteşti apoi cuvântul acesta cel drept al nostru şi, pe scurt, tot potopul năprasnic şi furios, cu suflări de vijelie turbată, pe care

---

cându-ne ai lui Dumnezeu, că mai bine este a fi ai lui Dumnezeu, decât [a fi] ai noştri. Pentru că [doar] aşa vor fi cu putinţă de dat cele dumnezeieşti celor ce s-au făcut [a fi] cu Dumnezeu».

[85] Varlaam, *Epistola I^a*, p. 247.

[86] Se subînţelege: 'în scrierile mele'.

[87] Adică: de Părinţi; de Dionisie şi de ceilalţi văzători-de-Dumnezeu.

[88] Varlaam, *op. cit.*, p. 240.

l-ai slobozit cu limba asupra noastră, nu mai puțin și pe tine, dacă nu cumva mai degrabă pe tine, izvorul furtunii, te-a înecat. Iar mie, cum că nu am socotit câtuși de puțin să iau aminte care sunt aceia cărora urmezi tu când zici acestea – pe care însuți i-ai numit lămurit mai apoi – mie, deci, cum că nu [voiesc] a vorbi de rău spusele tale către Latini despre dialectică și apodictică, multe îmi sunt mărturiile, și în multe alte scrieri ale noastre, și mai ales în cele către cei din Tesalonic, care au întrebat [despre] aceasta anul trecut, către care răspunzând [noi], am arătat că recunoaștem dreptatea amândurora, iar dovada este că spunem [acolo] că din buna-cinstire sunt cuvintele amândurora – propriu-zisă sau nu, de vreunul [din ele] are ceva îndoielnic. Dar tu nu puțin te-ai zbătut să ne vădești de mincinoși în această privință.

(25.) Ce, dar, dacă și noi, ciocănind[89] în fiecare din silogismele acestea ale tale – pe care te făleşti a le fi făcut foarte bine și foarte drept – le vom vădi că dau un zăngănit găunos plin de rea întocmire, – mai bine zis că, în loc [de-a fi pline] de meșteșugul cu care [atâta] te făleşti, se arată pline de nemeșteșugire – și că sunt atât de departe de a fi dialectice, că nici silogisme nu sunt, nici [măcar] sofistice, ba nici înfățișare de silogism nu [mai] păstrează câtuși de puțin. Însă, fiindcă despre cele dumnezeiești le-ai alcătuit, din pricina datoratei cuviințe față de acelea, nu fără ruşine și fără frâu – cum ai făcut tu împotriva noastră, măcar că mai întâi ai recunoscut că avem dreptate – ci mai cu măsură și mai simplu și mai pe scurt, pe cât este cu putință, voi vorbi despre acestea, și plecând, mai mult sau mai puțin, de la premisele tale, ca să trec pe seama ta și pricina cuvintelor acestora.

(26.) Dar ca să știi că pe acestea noi le cugetam și mai înainte de aceste cuvinte, am să pun mai întâi de față, din spusele mele, acel lucru pe care și tu – nu știu ce pățind – l-ai lăudat, încât nici aceasta nu o zic doar de

la mine[90]: «'Nimeni nu este bun, fără numai unul Dumnezeu', 'singurul drept'[91], 'singurul înțelept', 'fericitul şi singurul stăpânitor', 'singurul ce are nemurire, Cel ce locuieşte [în] lumina neapropiată'; aşadar niciunul din [lucrurile] ce reies [din aceste ziceri] în privința lui Dumnezeu nu se întinde dincolo de El, încât şi fiecare dintre ele este singular [monadic], şi orice s-ar predica despre acestea nu [poate constitui judecată] universală»[92]. Că însuşirea de a fi mai-presus-de-ființă şi mai-presus-de-bunătate şi mai-presus-de-înțelepciune şi mai-presus-de-lumină a cui altcuiva va fi, fără numai a celei mai-presus-de-dumnezeire ființe şi înțelepciuni şi bunătăți şi a luminii aceleia? Cum, deci, va fi [cu putință] din cele singulare a se face silogism, fără [judecată] universală? Iar dacă [simplul] silogism nu e cu putință, cum va fi cu putință, o, preaiscusitule, cel dialectic? Cel sofistic, însă, e cu putință, care doar la înfățişare pare silogism, dar nu este. Dialectica ta, aşadar, s-a spulberat ca praful iar toate silogismele tale – dacă nu leapădă denumirea de silogisme – sunt sofistice, nefiind silogisme, ci doar părând a fi; ba nici atât, dar fie. Iar premisele impuse [de tine, luate] din rațiunile dinlăuntrul nostru[93], nefiind cauze ale concluziei, cum să poată fi cauze ale credibilității ei[94]? Iar de se îngăduie aceasta, care e motivul pentru care, poftind cineva a-şi numi *dialectic* silogismul lui, cele ne-universale sunt luate drept universale şi noțiunile din noi sunt impuse ca dătătoare de credință cărturarilor şi silogismul devine cauză a credinței – nu a cunoaşterii – şi, pe scurt, se îngăduie toate cele ce nu se potrivesc nici cu regulile logicii, pe când celor ce îl numesc *apodictic* li se socoteşte că nimic nu le este îngăduit?

---

[94] Este prezentat aici un demers absolut imanent, care nu are de-a face cu regulile silogismului anticilor şi care absolut ilegitim se numeşte silogism.

(27.) Mai mult, fiindcă, în [cuvintele] cele prin care ți se pare că dovedești greșeala noastră, zici că 'singular' este [un termen] dublu ca sens și [deci] omonim[95], [și faci aceasta] pe nimic altceva întemeindu-te decât pe aceea că într-un fel stau lucrurile cu fiecare din cele ce cad sub simțurile noastre și într-alt fel [stau] cu Dumnezeu, află că – în perspectiva aceasta – toate cele zise despre Dumnezeu sunt duble ca sens și omonime; că nimic din cele spuse despre El nu e la fel cu ceva dintr-ale noastre, nu doar din cele ce cad sub simțuri, dar nici din cele inteligibile; [astfel] încât, în toate silogismele tale, cu acest 'dublu' încerci să îi înșeli pe ascultători; toate sunt, așadar, sofistice, și nu dialectice. Mai mult, dacă Dumnezeu este singular, dar singular nu ca *unul* din multe, în cazul *unu*-lui acestuia nu e cu putință să existe *acest ceva*-ul[96] și subiect, iar fără de acestea nu este premisă; și nefiind premisă, nici silogism nu va fi, nu doar dialectic, dar nici sofistic. Așadar silogismele tale cele dialectice, precum le spui tu, vădite a nu fi nici dialectice, nici sofistice, cum le vom numi? De nespus [nimănui], sau mai bine zis de neînțeles.

(28.) Și [iată], numaidecât, ceea ce tu numești silogism cu totul și cu totul precis: «a tatălui și a fiului una este lucrarea; a cărora una este lucrarea – una le este puterea; a cărora una este puterea – ființa și firea aceeași [le] este; așadar ființa și firea Tatălui și a Fiului aceeași este». Punând deci [noi silogismul] acesta de față, răspunde-ne nouă, celor ce te întrebăm (că altul de l-ar fi formulat așa, nu l-am fi tras la răspundere; dar, de vreme ce e al tău, dintru ale tale să-l cercetăm): zicând [tu] «a cărora», despre care zici? Dacă [o zici] despre toți, chiar foarte greșit [o zici]; că pe cele mai presus de toată mulțimea le pui, prin această spusă, în rând cu aceasta și pornind de la cele zidite socotești să ne înveți despre firea cea nezidită. Încă și cu chipul îndoit al lucrării încerci să ne înșeli sofistic; că

nici tu însuți nu ai îndrăzni să zici că puterea şi lucrarea cea una a Fiului şi a Tatălui e aşa cum una este lucrarea şi puterea [cea] a mea şi a ta. Iar dacă nu [o zici] despre toți, cum va fi valabil preaprecisul tău silogism acesta, privat de [judecata] universală? Şi, pe lângă aceasta, face eroarea de *petitio principii*, fiind produs tautologic, prin [introducerea cuvântului] 'putere'[97].

(29.) Pofteşti să mai puricăm încă silogismul acesta deosebit de migălit de către tine? Ci află că preget, câtuşi de puțin poftind să lungesc vorba fără nici un folos; dar, pentru că acest silogism al tău, atât de trudit spre a fi plin de toată acrivia – deşi doar puțin l-am încercat – s-a dovedit sofistic şi invalid, ce ar păți, oare, acelea care nu ți-au ajuns nici [măcar] la măsura aceasta a acriviei, supuse la o cercare cu acrivie? Dar, de dragul tău, zacă deocamdată necercetate; vezi câte favoruri îți fac iarăşi, ție, nemulțumitorului? Dar să mai vedem puțin concluzia acestui întreg silogism – a celui mai precis dintre toate –, ca dintru ale tale să îți dovedesc că greşeşti şi să se împlinească cuvântul lui Solomon: «cel ce sapă groapă aproapelui [el însuşi] va cădea în ea»[98]. Care e, aşadar, preaprecisa concluzie a celui mai precis dintre silogisme[le tale]? – «ființa şi firea Tatălui şi a Fiului una este»; ceea ce e totuna cu a spune: «Tatăl şi Fiul [sunt] un [singur] Dumnezeu»; bine, dar cine nu ştie aceasta, că e zicere predată nouă de sfinții Părinți? Şi acum ascultă cuvintele pe care singur le-ai spus împotriva ta: «ceea ce este pentru geometri principiul şi conceptul comun şi axioma, aceasta e pentru noi fiecare din zicerile câte

---

întruneşte paşii unui silogism, înlănțuirea propozițiilor existând doar la nivel vizual, nu şi la nivel logic. Avem de-a face cu un truc, cu un demers pur sofistic, cu o distragere a atenției, cu un 'iluzionism' dialectic.

[98] *Pilde* 26, 27, *Iisus Sirah* 27, 27.

s-au predat nouă de către sfinții bărbați despre cele dumnezeiești; pe niciuna [dintre acestea] nu trebuie așadar să o obținem din silogisme»[99]; vai, vai! și preaînvățatul [se arătă] neînvățat!; că tu, care zici acestea îndată ce ne auzi pe noi dovedind prin silogism că Tatăl este singurul purcezător al Duhului, că tu, cel ce spui acestea despre noi, care foarte potrivit îți arătăm prin silogism că singur Tatăl e purcezătorul Duhului, [tu însuți, deci] te-ai apucat să demonstrezi prin silogism [cum] că Tatăl și Fiul sunt un [singur] Dumnezeu, ceea ce mai mult decât toate celelalte e de la sine crezut și s-a zis [și] de Părinți, și spui că acesta îți este cel mai precis dintre silogismele tale; cu toate că – mai mult decât atât – nu de către Părinți s-a zis mai întâi aceasta, ci de către Însuși Unul din thearhica Treime și Dumnezeul Părinților, de Iisus Cel ce zice: «Eu și Tatăl una suntem»[100] și «cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl»[101] și «de M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut»[102] și «Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine»[103]. Iar dacă zicerile Părinților sunt de la sine vrednice de crezare, cu cât mai mult cele ale Domnului Părinților? În această măsură, așadar, – potrivit și zicerilor tale despre unele ca acestea – și cel ce se apucă să demonstreze aceasta prin silogism este neînvățat, dacă nu cumva mai rău decât neînvățații.

(30.) Nu te supăra, însă, ci cunoaște-ți spusele tale, că nu de la noi le-am adus împotriva ta spre a-ți plăti cu aceeași monedă[104], ci sunt luate din [înseși] cuvintele tale; că, precum la început am zis, însuți împotriva ta ai scris, apucându-te să răstorni [spusele] mele prin unele ca acestea, prin care, la fel de bine, și pe toate ale tale le-ar putea cineva răsturna, și nu doar pe ale tale – [asta] ca să îți găsim și o consolare – ci și, pe scurt, pe toate câte s-ar socoti că demonstrează logic cele despre Dumnezeu și despre cele dumnezeiești, și pe toți care au zis [acestea] și care urmează să zică. Cam cu aceleași arme au năvălit

şi cei din afară[105] asupra alor noastre, dar nimic nu au izbândit, ci «s-au zădărnicit întru cugetele lor»[106], reguli muritoare – ca să zic aşa – aplicând cuvintelor despre ceea ce este fără de moarte; pe ai cărora dogme apărători tu îi admiri cum că «întru totul au cuprins [cu mintea] mai-presus-ul dumnezeiesc»[107], care şi Heruvimilor înşişi – celor pentru prisosinţa înţelegerii numiţi 'cu ochi mulţi' – de necuprins este. Pentru aceasta mi s-a şi părut între cele mai trebuincioase şi mai de folos lucruri să îţi răspund, încât şi tu mai înţelept decât tine însuţi să te faci, pricină luând de la noi, cei neînţelepţi, şi să şi scap din primejdie – dacă mi-ar fi cu putinţă – spusele tale, cele împreună-primejduite cu ale noastre, iar pe tine să te înduplec a lua aminte la necărturăria Părinţilor mai mult decât la Platon ori la [fiul] lui Nicomah[108].

(31.) [Că] aceia [sunt] nerătăciţii păzitori – cu nebunia evangheliei – ai învăţăturii cuvântării-de-Dumnezeu[109], Duhul adevăratei înţelepciuni tronând asupra duhurilor lor şi 'învăţaţi de Dumnezeu' făcându-i pe ucenicii lor, care şi în cele din afară[110] de e ceva ce consună [Duhului adevărului], şi pe aceasta o înfiază şi o potrivesc melodiei Duhului; pe care de pofteşti să îi auzi ce numesc [ei] *demonstraţie dumnezeiască* şi nu doar *demonstraţie*, ci şi *demonstraţie silogistică*[111], pune mâna pe *Panoplia dogmatică*[112]; şi o vei vedea acolo pe aceasta pomenită în titlul multor locuri[113] şi, citind paragrafele ce au în titlu înscrisul acesta[114], vei afla pretutindeni cuvântul 'silogism'; vei auzi acolo [zicându-se] şi '*demonstraţie silogistică* cum că Dumnezeu este unul'[115] şi vei înceta să

[111] La Aristotel ἀπόδειξις însemna demonstraţie deductivă; prin silogism (*Top.* 100ab).
[112] Cea a lui Eftimie Zigaben, PG 130.
[113] Adică în epigrafii; despre epigrafii vezi nota 1, p. 22.
[114] Adică termenul *demonstraţie*.
[115] PG 130, 34 C; 41 C; 44.

ne mai învinuieşti pe noi – dacă nu cumva punându-ne laolaltă cu ei – cei ce am zis [aceasta], cu toate [că spusa] 'este un singur Dumnezeu' e mai mult decât oricare alta zicere de-Dumnezeu-predată, că zice [Scriptura] «Domnul Dumnezeul tău, Domn unul este»[116]; de le era voia, deci, să numească, simplu, zicerile 'demonstraţii', deasupra [zicerii] acesteia ar fi pus titlul de 'demonstraţie', nu deasupra celor din care au conchis silogistic lucrul acesta.

(32.) Nepoftind [eu], aşadar, a veni asupră-ţi [în cuvânt], cu toate că în fel şi chip mă întărâţi din răsputeri acum la aceasta, acolo – la şcoala Părinţilor, [adică] – am gândit să te înalţ; acolo, deci, vei vedea şi cum şi care sunt cele dimprejurul lui Dumnezeu[117] şi de ce vei fi silit a nu le numi pe toate ca [fiind] ale fiinţei lui Dumnezeu, aşa cum ai păţit acum, alegând a te feri să vorbeşti de *accident* la Dumnezeu şi neştiind calea de scăpare; acolo vei afla şi că *credinţa* se deosebeşte de *ştiinţă*, după cum şi *cunoaşterea* de *credinţă*, într-alt chip; acolo vei cunoaşte şi că «cunoscutul lui Dumnezeu»[118] nu e luat nicidecum drept credinţă, ceea ce şi Pavel zice, cum că şi celor dinafara credinţei s-a arătat «cunoscutul lui Dumnezeu»; ceea ce şi noi zicând[119], tu ai socotit că a crede e totuna cu a şti[120]. Nu voi slăbi, deci, a cugeta şi a grăi în conglăsuire cu spusele Părinţilor, cele acolo adunate[121]. Că acestea, precum am spus, intitulează foarte limpede – dacă nu cumva chiar înadins[122] – drept demonstraţie de la sine vrednică de crezare nu zicerea [Părinţilor], ci cuvântul desfăşurat silogistic, întrucât are ceva din silogism şi este mai înrudit cu demonstraţia; că de n-ar fi fost aşa, atunci

---

[120] Este vorba – aşa zicând – de a şti ştiinţific (*ἐπίστασθαι*), de ştiinţă.

[121] Adică: în *Panoplia dogmatică*.

[122] «înadins»: cu o anume statornicie care presupune existenţa unui oarecare set de condiţii; nu printr-un demers la întâmplare. Este, probabil, o propoziţie ironică.

toate zicerile [Părinților] le-ar fi intitulat 'demonstrație'; de neclătinat suntem, deci, și în privința acestora cei ce urmăm Părinților.

(33.) Că dumnezeiescul[123], o, minunate, fiind mai presus de toată mintea și rațiunea, mai presus este și de dialectică – căci covârșitor este mai sus de închipuire și părere[124] – și de apodictică; că nu este atingere a lui, nici știință, și este cu totul mai presus de toată abordarea silogistică. Dar a face silogisme despre cele dumnezeiești [e ceva ce] am învățat chiar din pilda Părinților. Cum, așadar, vom numi silogismele acestea? Negreșit că așa cum le-au numit cei ce ne-au învățat, de vreme ce nu prin cuvinte înduplecătoare ale înțelepciunii omenești, ci dumnezeiește le căutăm pe cele dumnezeiești, prin puterea grăitorilor-de-Dumnezeu cea de-Duhul-mișcată[125]; iar aceia le-au numit 'apodictice', precum mai sus s-a arătat. Așadar, ce lucru nelalocul lui săvârșesc, dacă, alegând a face placul Părinților, împrumut – pe cât e cu putință – de oriunde cuvântul ce mă ajută[126], nefiindu-mi necunoscut că alt înțeles are la Aristotel sau la al lui Ariston[127], dar alegând a da întâietate celor ce s-au părut Părinților[128], nu flecărelii acelora, și știind că la aceia cunoștința despre cele dumnezeiești nu este fără de greș, deși tu – în chip rău, să știi bine – nu conglăsuiești cu aceasta, măcar că ești în ceata noastră și ții de aceeași credință.

---

care [adică: conform căreia] de cele de negrăit și de necunoscut ne atingem [în chip] negrăit și necunoscut, prin unirea cea mai presus de puterea și lucrarea noastră cea cuvântătoare [logică] și înțelegătoare» (*Despre numirile dumnezeiești* I 3, ed. De Gruyter, p. 111). Interesant e că sfântul Grigorie lasă deoparte aici tocmai termenul *ἀπόδειξις*, care apare atât la Areopagit cât și la Apostol; la fel, citatul acesta este avut în vedere de sfântul Grigorie și în paragraful 58 al epistolei de față.

[126] Este vorba, desigur, de termenul *ἀπόδειξις* (*demonstrație*).

[127] Platon este acest fiu al lui Ariston.

[128] «cele ce s-au părut Părinților»: nu e vorba, desigur, de păreri arbitrare ale Părinților, ci de expresia scripturistică (reluată și de

(34.) Că iată ce ți-a venit să spui despre ei în aceste cuvinte ale tale către noi; admirându-i, deci, ca pe unii care «au interzis demonstrația în privința celor dumnezeiești» și care «întru totul au cuprins cu mintea mai-presus-ul dumnezeiesc» și cu totul înălțându-i mai sus de «toată împărțita și metabatica știință[129] și de toată facultatea rațională a sufletului» și toate alcătuirile ei, altfel zis de toată teoria[130] și de filosofia toată, și în înalt punându-i, în cele mai presus de toată simțirea și de minte și de cuvânt, mai apoi rezumi cuvintele acelora astfel: «iar în privința celor ce sunt mai presus de noi trebuie să vină viziune de sus și să strălucească lumină inteligibilă, [lumină] prin care [ne] este conjugarea cu cele dumnezeiești și dobândirea contemplațiilor acelora înfășurate[131] și simple și neîmpărțite, mai presus de demonstrație»; iar pe cei ce îi ascultă și îi cred pe unii ca aceștia, nu deprinși în știință[132] îi socoți a fi, ci de admirat și de emulat, pentru devotamentul și ascultarea și respectul față de cele dumnezeiești și de acești dumnezeiești bărbați; și, mai apoi, [ne] înveți ce cugeți despre aceștia [din urmă], zicând: «când îi aud spunând acestea, nu pot să nu socot că și ei au fost luminați de Dumnezeu și s-au ridicat deasupra celor mulți»[133].

(35.) Ce este aceasta ce spui, o, omule? S-au făcut părtași aceia luminii înțelegătoare și dumnezeiești? Văzut-au și au pătimit strălucirea lui Dumnezeu[134]? Au petrecut cu Dumnezeu mai presus de înțelepciune, mai presus de cuvânt, mai presus de minte? Mai bine zis, ca să îmi încep cuvântul de la aceiași [filosofi] ca și tine, doborându-i pe cei ce tu zadarnic te-ai străduit a-i ridica în slăvi sau, mai cu adevărat zis, arătându-i [ca] fiind de demult doborâți pe cei ce tu, fără noimă și folos, îi lauzi ca preaînălțați: cei

---

[133] Varlaam, *Epistola I^a către Palama* 8, ed. G. Schirò, p. 262.

[134] Amintim că este spusa sfântului Grigorie Teologul; vezi *In theophania* 11, PG 36, 324 și *In sanctum pascha* 7, PG 36, 632.

ce zic «pe zeu a-l cunoaşte anevoie este, iar a-l exprima – cu neputinţă»[135] au cuprins oare cu mintea mai-presus-ul dumnezeiesc, ei, cei ce nici măcar nu zic că [zeul] acesta e mai presus de înţelegerea omenească, ceea ce înseamnă că, atunci când spun că e mai presus de demonstraţie, în privinţa incapacităţii exprimării zic, de fapt, aceasta, de vreme ce, în privinţa viziunii dinlăuntrul lor, [dimpotrivă,] deprinşi în ştiinţa celor dumnezeieşti[136] pe ei înşişi – precum tu însuţi zici – se socotesc a fi[137]? Încât cea de noi numita 'demonstraţie asupra celor dumnezeieşti' neasemănat e mai presus de ce zic ei [a fi] mai presus de demonstraţie.

(36.) Iar de aş avea răgaz, ţi-aş arăta şi [că] viziunile acelea ale lor, prin care ei zic că «[le] este conjugarea cu cele dumnezeieşti», abat de la cele cu adevărat dumnezeieşti, şi [că ale lor] contemplaţii ascendente, ieşind dincolo de raţiunile mijlocii ale sufletului şi din toate marginile fireşti[138], cad [acolo] unde

> «hău necrezut se aşterne de-a pururi, în beznă'nfăşat,
> poartă'ntinare şi mintea nu poate nicicum a-l cuprinde»[139]

şi inteligibila lumină ce a strălucit acelora nu la loc luminos îi trage pe ei, ci sub întuneric veşnic îi osândeşte, şi

---

fletului. Aceşti *mesoi logoi* (traduse de noi aici prin *raţiuni mijlocii*) corespund 'raţiunilor dinlăuntrul nostru' şi 'noţiunilor din noi' pomenite în paragraful 26 şi se referă la toată paradigma spirituală rodită ('legată') imanent de cumpătul şi puterile sădite în sufletul nostru: cultivarea ştiinţelor, lucrarea virtuţilor sufleteşti ca morală imanentă etc. Cât despre *contemplaţia* propusă de filosofi, aceasta este ieşire nu doar dincolo de această 'cale împărătească' profană, dar şi dincolo de extreme; vezi, de pildă, *ἄκρα θεωρία τοῦ Σωκράτους* (*contemplaţia extremă a lui Socrate*) prezentată de Hermias (*In Platonis Phaedrum scholia*, ed. Couvreur, p. 62 şi 80).

[139] Citatul original (care literal, fără hexametri, sună astfel: «adânc de necrezut e aşternut pururea, întreg întunecat, spurcător, de

e momeală şi cursă cumplită născocită de stăpânul întunericului, atât de meşteşugit într-ascuns făurită, încât şi prin auz îi poate răpăci pe cei ce nu sunt foarte deprinşi a deosebi binele de rău; că prin singură această vicleană uneltire, fără scăpare, pe 'văzătorii' aceia i-a tras în frigarea [cea] a toată înşelarea, şi pe cei ce ascultă de ei că de nişte iluminaţi i-a prins în mrejele lui cele încurcate, şi ajunge şi la cei ce vor fi mai apoi, cu prisosul răutăţii lui, prin scrierile acelora.

(37.) Că dacă el, fiind întunericul de-a dreptul, înger de lumină se făţăreşte a fi, precum zice Apostolul[140], ce lucru de mirare e dacă şi cei [ce au fost] păcăliţi de lumina lui făţărită şi l-au sălăşluit înlăuntrul lor pe el întreg şi prin el vorbesc, făţăresc şi aceştia graiurile slujitorilor luminii celei adevărate, adică ale celor în Dumnezeu luminaţi, ca «lucrurile tatălui lor» să le săvârşească şi ei[141], cu podoaba dinafară a cuvintelor pe cei mulţi înşelându-i? «Că şi slujitorii lui», zice, se făţăresc a fi «slujitori ai dreptăţii»[142].

(38.) Şi cum de «lumea nu L-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu»[143], dacă piscul cunoaşterii-de-Dumnezeu este vederea-de-Dumnezeu, iar la aceasta au ajuns Socraţi şi Platoni şi înţelepţii de teapa lor şi cei ce au ascultat de aceştia şi au crezut lor, vrednici fiind ei de laudă pentru devotamentul şi respectul pentru cele dumnezeieşti? Şi cum se face că «înţelepţi fiind au înnebunit»[144], dacă s-au luminat? Şi nu că aceştia au înnebunit, iar înţelepciunea lor este sănătoasă, ci «nebună a arătat Dumnezeu înţelepciunea lumii acesteia»[145]. De aceea şi acum, de cineva astfel ia aminte la [înţelepciunea] aceas-

---

şi pasajul de aici confirmă ipoteza noastră din nota 37, p. 130; vezi şi nota 81, p. 146.

[142] *I Corinteni* 11, 15.

[143] *Ibidem* 1, 21.

[144] *Ibidem* 1, 22.

[145] *Ibidem* 1, 20.

ta, ca şi când prin ea ar urma să fie călăuzit la cunoaşterea-de-Dumnezeu, acelaşi lucru îl păţeşte şi înnebuneşte, 'înţelept' fiind.

(39.) Şi ce facem, apoi, cu slava deşartă şi cu înfumurarea cea ca un călăreţ purtată de aceasta, de care îi învinuiesc pe ei Părinţii noştri? E cu putinţă ca înfumuraţii să fie luminaţi? Nu a spus oare Apostolul că [înfumurarea] aceasta aduce osânda preaproprie a diavolului[146]? Nu «stă Domnul împotrivă celor mândri»[147]? Cum, celor ce le stă împotrivă Se arată prin lumină? Cum harul dat celor smeriţi[148] se va sălăşlui înlăuntrul celor potrivnici acestora? Şi nu au cunoscut Părinţii noştri înfumurarea şi slava deşartă a acelora? Dar oare nu şi aceia înşişi îşi dau în vileag unii altora înfumurarea? «Ce este aceasta, Diogene?» «Calc», zice Diogene, «înfumurarea lui Platon». «Cu altă înfumurare, Diogene» i-a răspuns Platon, întorcându-i învinuirea[149]. Ai văzut cum îşi vădesc unii altora înfumurarea? Iar lui Platon i se şi pare slava deşartă un bun atât de mare, încât ne-o înfăţişează şi pe aceasta drept pricină a faptelor alese, socotind că fără ea nu putem înfăptui nimic ales.

(40.) Ai văzut ce înţelepciune nebună şi ca un întuneric sau [ca o] lumină mincinoasă, [şi] care legiuieşte împotriva luminii celei adevărate, Celeia ce zice: «nu faceţi [faptele dreptăţii voastre] spre a fi văzuţi de oameni»[150]? Oare avându-L aceia [înlăuntrul lor], prin lumină, pe «Cel ce vede întru ascuns»[151] s-au dat ei atât în vânt după slava cea de la oameni şi au primit şí a zice şí a face toate pentru aceasta şi îi îndeamnă [şi] pe ceilalţi la aceasta? Auzi-l pe Pavel, pe adevăratul şi văzător şi

---

[149] Diogene Laertius, *Viaţa lui Diogene Cinicul* 6, 2.
[150] *Matei* 6, 1.
[151] *Matei* 6, 4, 6.

grăitor de Dumnezeu, asupra căruia cu adevărat 'a venit dumnezeiască vedenie de sus', căruia şi 'i-a strălucit' adevărată 'lumină înţelegătoare'[152], ca mai presus de fire, întru care, ca într-o vatră, s-a odihnit foarte, pentru care şi «vas al alegerii» aude [zicându-i-se][153], prin care a şi fost adus la taina celor dumnezeieşti[154]; ce zice acela? «Toate spre slava lui Dumnezeu să le faceţi»[155]; iar despre el ce [zice]? «De aş plăcea oamenilor, nu aş fi rob al lui Hristos»[156]; cunoşti, deci, după roade pomul? Aşadar, cel ce rodeşte cele potrivnice nu e limpede, oare, că a şi răsărit din rădăcină potrivnică? Dar luminii ce altceva îi este potrivnic fără numai întunericul, măcar că făţăreşte lumina şi îi înşală pe cei ce niciodată nu s-au apropiat de lumina cea adevărată?

(41.) Nu e neprimejdios [lucru] a vorbi despre Dumnezeu cei ce nu ştiu a vorbi cu Dumnezeu, şi a judeca despre lumina nematerialnică cei ce nu o ştiu pe aceasta [a fi] mai presus de lumina ce cade sub simţuri, care nici nu sunt desăvârşiţi – prin lumina înţelegătoare şi adevărată – în privinţa părţii înţelegătoare a sufletului şi nu au aflat cu adevărat «viaţa cea ascunsă, cea întru Hristos»[157] şi nu au înviat cu învierea cea dintâi; iar cei ce au avut parte de aceasta au şi inima ca o piatră de încercare[158], curăţită şi preaîncercată a judeca, pe care nu îi poţi păcăli aducându-le [drept aur] aramă poleită cu aur, ale cărora simţuri deprinse sunt a deosebi binele şi răul, şi auzul [cărora] nu-l vei vrăji, nici îl vei fura, nici îl vei îndupleca, oricât de ispititor – în chip împodobit şi convingător – ţi-ai urzi şi ţi-ai potrivi vorbele; că iscusiţi sunt a simţi numaidecât – sub aceste părelnicii – urâciunea, necuviinţa şi lepădăciunea înşelării celei tăinuite, care[159], în chip nimerit, i-ar şi putea asemui cu orbii care se fac că văd; pentru că, fără să ştie, şi-au dat pe faţă propria înşelare.

---

[158] În original: *piatră lidiană*, adică mineral folosit la probarea autenticităţii aurului, pe care aurul curat lăsa o urmă galbenă.
[159] Părinţii.

(42.) Că duhul viclean nu se uneşte cu acele suflete nenorocite, ci se leagă de ele[160], pentru care şi lumina înşelării se vede – totdeauna – venind ca din afară, nu prin adunarea şi întoarcerea în sine însăşi a minţii[161]; că [adunarea şi întoarcerea] aceasta este cea care pururea călăuzeşte în chip nerătăcit la dumnezeiesc; deci nu prin aceasta, ci prin lucrarea desfăşurătoare[162] – cea prin gânduri, adică prin cugetări – se iscă cele ale rătăcirii, când cineva, fără [a dobândi] tăcerea minţii, pofteşte vederea tainei. Că având atunci sufletul lucrări amestecate, duhul rătăcirii află – în cei ce nu neştirbită au luarea aminte şi nu s-au întărit cu totul, prin smerita-cugetare – prilej să se strecoare înlăuntrul sufletelor acestora şi să se amestece cu ele; şi astfel furişându-se înlăuntru[163], dacă şi după aceasta izbuteşte a se ascunde, rămâne în suflet, făţărind binele dinaintea unora [din părţile sufletului] şi – prin [părţile] acestea – legându-se de suflet, [dar] nu unindu-se cu el. Că doar a Duhului celui bun este a «pătrunde» prin toate părţile tuturor «duhurilor înţelegătoare curate preasubţiri»[164], cum pare lui Solomon şi adevărului[165].

(43.) [Iar] cei ce au fost purtaţi înlăuntrul tainelor acestora[166] [aceia] şí cunosc, şí spun că sălăşluirea luminii harului [înlăuntrul sufletului] nu este conjugare ce dă coerenţă câtorva părţi ori puteri [ale sufletului], ci este ca o amestecare[167] cu sufletul, minunată, de negrăit – am

---

mai întâi, cu referire la Duhul Sfânt, prin «de înţelegere», iar mai apoi, cu referire la duhurile zidite, prin neaşteptatul «isteţ». Dacă «isteţ» nu pare hilar celor ce au săvârşit traducerea oficială, ne întrebăm de ce nu am alege şi ordinea inversă?

[165] Verbul *a părea* are sensul 'consistent', cel arătat în nota 128, p. 165.

[166] Literal: «iniţiaţii».

[167] Deşi o redăm prin acelaşi cuvânt, *amestecarea* aceasta (*ἀνάκρασις*: con-turnare, contopire, fuziune) este cu totul altceva decât cea a diavolului (cu sufletele), cea pomenită în paragraful precedent (*συνανάμιξις*: mixtură, amestecătură).

spune – şi de neauzit. Că ce cuvânt va [putea] înfăţişa cum [Duhul] şi pătrunde în tot sufletul, şi în Sine însuşi neieşit rămâne; cum Se şi revarsă pe de-a-ntregul şi totodată în Sine însuşi rămâne neieşit; şi cuprinde toate şi [totodată] şi partea Îl încape în chip neîmpărţit; şi [de] împărtăşit Se face şi [totodată] nici o părtăşie amestecată nu are cu părtaşul [de El]; şi neamestecat şi de neatins este şi [totodată], prin dumnezeiasca-vedere, un duh Se face cu cei prin rugăciune curată părtaşi de El, după rugăciunea pentru noi către Părintele Său a Părintelui de obşte[168]: «dă-le, dar, acestora» zice «ca precum Eu, Tată, [sunt] întru Tine şi Tu întru Mine, [aşa] şi aceştia întru Noi *una* să fie întru adevăr»[169].

(44.) Dar şi prisositoarea mărime a iubirii celei către noi a lui Dumnezeu o înfăţişează [Duhul] cât se poate de limpede prin amestecarea aceasta; că a face una pe cele [ce sunt] mai multe – aceasta iubirii îi este propriu în cea mai înaltă treaptă; dar felurite sunt chipurile în care este aceasta adunătoare a celor despărţite, [chipuri] dintre care cele mai multe socotesc prin asemănare a face unirea, de unde şi vechea şi bine-ştiuta vorbă: 'ce se-aseamănă se-adună'[170]. Iar [unirea] cea prin învoiala căsătoriei[171], se socoteşte a avea ceva mai mult faţă de celelalte, dar nici aceasta nu este împreună-sădire[172] şi amestecare, ci prin oarecare împreună-petrecere şi alipire – cum zice Scriptura – cele [ce sunt] mai multe se fac una; că zice

---

medicae 25, 2, 7). La neoplatonici ilustrează unirea misticului cu divinitatea, cu un inerent contact, cu o oarecare continuitate de substanţă (Porphyrius, *De abstinentia* 1, 29). La Părinţi termenul numeşte legătura sufletului cu trupul (Metodie al Olimpului, *De ressurectione* 3, 15), dar şi unirea sufletului cu harul, prin care harul devine o a doua fire pentru suflet (PG 91, 25 B); termenul denotă practic asemănarea. În sensul de împreună-sădire, ajunge să numească, sugestiv, şi legătura inseparabilă a trupului cu umbra, prin firea lucrurilor. În fine, la Pavel găsim imaginea (reluată în Taina Botezului) «împreună-sădit asemănării morţii lui Hristos».

«va lăsa omul pe tatăl său şi pe maica [sa] şi se va alipi de femeia sa şi vor fi cei doi un [singur] trup»[173]; deci un singur trup, dar nu şi un [singur] duh; iar unirea lui Dumnezeu cu cei învredniciți, tot chipul unirii covârşindu-l[174] prin aceea că este desăvârşită şi că mai presus de cuvânt este Duhul Cel ce pătrunde prin toate duhurile cele curate, [aceasta] şí iubirea covârşitoare a lui Dumnezeu o arată, şí faptul că singură aceasta este cu adevărat iubire; că numai singură ea îi adună[175] – mai presus de lume – şi îi strânge îndeaproape întru una pe îndrăgostiți. Iar în ce chip şi asupra trupului celui unit cu sufletul acesta curat şi cu-har-dăruit trece, prin mijlocirea acestuia, harul însuşi – nu e vremea [potrivită] acum să o spunem. Duhul drăcesc însă nu va putea vreodată să pătrundă astfel prin întreg sufletul; ci, căzând din unirea proprie obştii celei de sus, încearcă – în chip rău însă, dorirea lui fiind potrivită căderii – să o redobândească pe aceasta, aşa cum îi este cu putință, prin asemănarea cu el a celor amăgiți de către el[176]; şi abătând pofta fiecărui suflet spre altceva – dar totuşi spre ceva dintre cele în care a căzut el însuşi – prin aceasta aflându-şi intrare şi odihnă la aceştia, se con-jugă cu cei înşelați de el, strecurând [asupra lor], ca singur jug, pofta ce poartă la [unul şi] acelaşi sfârşit[177] şi, având [sfârşitul] aceasta ca pe o stăpânie a pierzaniei, la aceasta [la pierzanie] trăgându-i uneori, prin con-jugare,

---

– fățărind binele – de câteva (puține) părți ale sufletului şi să le influențeze 'din afară', de sub masca binelui. Întrucât, ca tată al minciunii, se ascunde totdeauna sub masca binelui, el nu poate pătrunde – precum Duhul Sfânt – în toate părțile sau facultățile sufletului asupra căruia vine, spre a izbuti, în felul acesta, unirea pe de-a-ntregul (deci reală) cu respectivul suflet şi, prin urmare, desăvârşita unire întreolaltă a sufletelor cu care se 'unește'. Aşadar 'obştea' înjghebată de el – şi 'unirea' proprie ei – este fățărită, iluzorie sau mincinoasă; nu are coerență şi consistență lăuntrică, lipsindu-i cheagul adevărat: iubirea (totuna cu adevărul), al cărei izvor – pentru duhurile zidite – este Duhul Sfânt.

[177] Sau: la [una şi] aceeaşi țintă.

chiar şi pe cei ce nu voiesc; aşa se înhăitează acesta şi [aşa] se împerechează, cu astfel de atingeri, cu astfel de îmbârligări sau [cu unele] aproape de acestea; despre unul ca acesta, aşadar, nimerit s-a spus 'con-jugare'[178].

(45.) Iar adevărata dumnezeiască-vedere, cum să fie conjugare? Şi cum, pe de altă parte, lumina contemplaţiei [filosofilor] acelora să fie cu adevărat înfăşurată[179] şi simplă şi neîmpărţită, de vreme ce nu i-a izbăvit de multele şi viclenele păreri, nici nu i-a adunat pe văzători la o cunoştinţă unitară şi adevărată? Iar de vreme ce răul este sfâşiat în multe[180] şi roditor foarte este pomul cel din rădăcină vicleană, iar noi nu suntem în stare, prin puterea străvăzătoare [a sufletului] să răzbatem grosimea rădăcinii şi să vedem limpede de e bună sau rea, hai să vedem după roade, adică după fapte, [ce fel este] iluminarea lui Socrate şi Platon şi a celor de teapa lor. De unde, dar, vom cunoaşte aceasta cu acrivie? Oare din legile căsătoriilor nelegiuite sau din faptele pederastiei, sau din dogmele despre zei şi demoni[181] şi eroi sau din acele încurcate basme despre sufletele noastre, care le înfăţişează pe acestea vărsate din cer şi transvazate, rătăcitoare pe pământ din trupuri în alte trupuri nepotrivite, mai înainte de-a se afunda sau a ieşi deasupra, după aplecarea sortită fiecăreia din acestea, bună sau rea[182]?

(46.) Nici demonion-ul[183] ce l-a însoţit pe Socrate, căruia [filosoful] i-a fost credincios toată viaţa, nu îţi dă de înţeles – ţie, filosofului vremii noastre – ce este iluminarea acelora? Nici din arătarea balaurului[184] la moartea platonicului Plo-

---

mijlocitor între zeu şi muritor (Platon, *Banchetul* 202d), de 'înger' păzitor (Platon, *Republica* 620d) sau de suflet însuşi (*Timaios* 90a).

[182] Se are în vedere teoria filosofică a predestinaţiei.

[183] Precum *δαίμων*, tot aşa şi *δαιμόνιον* apare întocmai atât în scrierile filosofice greceşti, cât şi în Scriptură; vezi penultima notă.

[184] Prin *balaur* am redat grecescul *δράκων* (dragon), care se transliterează *drac*.

tin nu ai putut pricepe ce este iluminarea acelora şi ce este demonion-ul care era totdeauna cu ei, pe care 'dumnezeiesc' numindu-l acela, s-a silit să înalţe 'dumnezeiescul' din sine însuşi – precum [îi] zice el – spre acela, toată viaţa, chiar şi în clipa morţii[185]? Auzi-l, dar, pe Apollo Pythianul şi află de unde e iluminarea acelora: că întrebând Ameliu, tovarăşul lui Plotin, unde a mers sufletul acestuia după moarte, însuşi Apollo «despre dulcele prieten de-miere-curgătoare ţesut-a glăsuiri» şi spre însuşi sufletul lui Plotin întorcându-se a cântat între altele şi acestea:

«A minţii tale-aruncături[186],
pornite-ades, din proprii îmboldiri,
a apuca poteci piezişe,
de-a drept în crugul cel de sus
pe calea cea fără de moarte
nemuritorii le-au suit,
bogată rază de lumină dând
[a vedea minţii'n bezna cea adâncă]
[...].
Iară acum, când cortul [pământesc] ţi-ai desfăcut
şi-ai părăsit mormântul demonicului suflet,
cetei demonice deja în urmă'i mergi»[187].

(47.) Ai văzut de unde e lumina acelora şi cu cine însoţeşte sufletele acelora[188]? Ce este, deci, de mirare dacă de la tatăl minciunii[189] întunericul se arată – spre înşelare – lumină şi, dimpreună cu lucrurile, se prefac în opusul lor – în chip mincinos – şi numirile, ceea ce e pieziş în ceea ce e drept? Iar tu, cel ce dimpreună cu Apollo «iluminaţi» îi numeşti pe aceia, mai că te-ai apuca să ne îndupleci să îi şi prăznuim pe Platon şi pe Socrate pentru că, săvârşind Proclu Licianul an de an asemenea sărbători, lumină împrejurul capului său s-a arătat cândva tovarăşilor lui de 'taine'[190]; dar ne-a arătat nouă, iarăşi, de unde este

[190] Literal: con-iniţiaţilor lui; vezi Mauriciu, *Viaţa lui Proclu* 23, ed. J. F. Boissonade, Paris 1862, p. 162-163.

această lumină balaurul ce s-a arătat şerpuind tot împrejurul capului acestuia la moartea lui. Şi nici el însuşi nu s-a dat înapoi a zice, pe când trăia, de unde a răsărit asupra lui lumina aceea. Că practicând – precum însuşi zice – ritualuri de curăţire ale haldeilor[191], «cu năluci hecatice cu chip de lumină petrecea, pe care le-a văzut cu ochii lui»[192]; «dar ale Hecatei năluci» zice adevăratul Cuvântător-de-Dumnezeu «întunecate sunt»[193]. Vezi, deci, limpede, că lumina aceea este întunericul însuşi?

(48.) Dar aceasta este şi mai mare şi mai vădită smintească decât cea dinainte. Căci de primim cum că Socraţii şi Platonii sunt – precum pretinzi tu[194] – văzători-de-Dumnezeu şi învăţaţi-de-Dumnezeu şi de Dumnezeu luminaţi, iar cei ce au ascultat de la aceştia 'dumnezeieştile' ziceri[195] şi au crezut [lor] sunt de admirat şi de emulat pentru devotamentul şi ascultarea şi respectul lor faţă de aceia, atunci trebuie şi noi să râvnim acestora şi să credem acelora, spre a ajunge astfel – dacă nu între cei deprinşi în ştiinţă, măcar – între cei admirabili şi fericiţi. Vom încuviinţa, deci, că divinaţia este una din îndeletnicirile oamenilor aleşi şi plăcuţi ne vom arăta preaoracularului Phoebus, asigurându-ne de acolo proclamarea înţelepciunii noastre şi a faptului că prin [înţelepciunea] aceasta suntem mai presus de cei mulţi sau [chiar] de toţi.

(49.) Şi ce cuvânt ar mai putea înşira celelalte chipuri ale înşelării şi lanţul dogmelor rău-credincioase[196] şi adunătura patimilor de ruşine şi viclene şi spurcatele pete pricinuite de ele celor ce au găsit de cuviinţă 'iluminaţi' a-i numi pe aceia? Nu îl auzi pe cel ce spune: «Aruncă ideile lui Platon»[197]?; închipuiri, adică, şi socoteli ce se fac

[197] Grigorie Teologul, *Întâia Cuvântare teologică* (*Omilii* 27) 10, PG 36, 24 B.

în cuget înainte de [a se apuca cineva de] lucru, care nu sunt lipsite de patimă şi se cuvin mai degrabă oamenilor ce zidesc – care se tem de neizbânda pricinuită lor uneori de nechibzuinţă – nu lui Dumnezeu, la Care şi gândul este lucru. Iar dacă şi gândul este lucru, atunci şi înainte de acesta va fi nevoie de alte arhetipuri şi închipuiri, care vor fi, aşadar, idei ale ideilor, şi tot aşa la nesfârşit, dacă nu cumva acela[198] înzestrează cu ceva mai mult numitele idei – cu un 'mai mult' [care este] rău.

(50.) Dar să lăsăm aceasta; iar eu aş adăuga zicându-ţi 'aruncă nu numai ideile, ci şi contemplaţiile şi mincinoasele lumini ale acestuia[199], prin care acela s-a înjugat cu înşelătorii demoni, şi prin care a fost iniţiat despre aceea că demonii nu sunt răi, ci chiar buni, şi despre sufletul eterului[200] şi perioadele sufletelor şi urâtele erosuri asupra acestora, cele prin trupurile frumoase[201]. Şi ce să mai zic de zeii primi şi secunzi şi cei încă şi mai prejos de aceştia cu firea şi cu puterea, dintre care unii umblă pe convexitatea boltei cereşti, iar alţii cutreieră concavitatea ei, iar alţii sunt pământeşti şi subpământeni, care nu mai sunt împăraţi ai muritorilor, ci ai celor morţi'[202]? 'Că toate sunt împărţite pe din trei'[203] – ca să zicem ca ei, cei ce sunt şi făcătorii şi înzestrătorii zeilor lor. Şi ce sunt, iarăşi, prea migălitele[204] jertfe, psihagogii şi theagogii[205] şi teurgii şi lăudarea nebunilor[206] şi, una peste alta, toată curata aiureală legată de acestea, mai degrabă [una] de-a binelea decât [una] mistică? Aşadar, acestea nu se potrivesc mai degrabă celor căzuţi de sus[207] şi celor ce de la aceştia şi de la viziunea venită de jos şi-au iluminat – adică şi-au

---

[205] «psihagogii şi theagogii»: chemări şi invocări ale sufletelor şi ale zeilor, prin vrăji şi descântece.

[206] Este vorba despre cei cuprinşi de nebunia 'sacră', prin posedarea de către aşa-zisele divinităţi, în cadru ritual (Platon, *Phaidros*, 444a-465a).

[207] Adică: despre îngerii căzuţi.

întunecat – partea înțelegătoare a sufletului, decât celor mai presus de noi și [luminați] de la cea venită de sus?

(51.) Și ce să mai zic – ca iarăși, prin rostirea cea adevărată și sfântă și legiuită și de-un-nume cu grăirea-de-Dumnezeu, să vădim cele mincinoase și nelegitime – «ce să mai zic, așadar, de meschina pronie a lui Aristotel și muritoarele lui cuvinte despre suflet și omenescul dogmelor lui?»[208] Deci, oare de unul care 'cu totul a înțeles cu mintea mai presus-ul lui Dumnezeu' și a aflat – mai mult decât oricare altul – definiția potrivită firii dumnezeiești s-a zis acest «mai presus de demonstrație»? Sau și acesta este limpede rătăcire a gândirii omenești, și aceea[209] întunecată și potrivnică lui Dumnezeu, vânând slava [deșartă][210], pe cât îi este cu putință, și străduindu-se să scape de dovedirea minciunii, de vreme ce nu poate demonstra și transmite [și] celorlalți știința cea mai presus-de-fire și minunată, și înjosind – deși pare că înalță – înălțimea aceea de neînțeles și de neînjosit? Iar de am zice că, în aceste privințe, acesta nu este de aceeași părere cu dascălul său[211] – deși ce motiv ar avea? dar să zicem –, dar e limpede că și el cinstește mulțimea zeilor și că stăpânia nu i-o atribuie nicidecum pe de-a-ntregul întâiului – precum însuși zice – dintre zei, și încearcă să numere puterile care mișcă ceea ce el socotește a fi corpuri divine, și stirpea demonică o socotește, întreagă, deasupra noastră, și singurul lucru preacinstit și cu-dumnezeiască-cuviință pe care îl acordă celor dumnezeiești[212] este acest «mai presus de demonstrație», de la care plecând, le socotește pe acestea mai presus de noi.

și 12, 43), lăsând însă să se audă – ca o valență semantică a locului – și nuanța de vizare a opiniei corecte.

[211] Aici 'dascăl' este numit Platon, discipolul fiind Aristotel.

[212] Pe care îl îngăduie dumnezeirii.

(52.) Dar şi mare lucru ar fi pentru părtaşii sorţii noastre – obştesc şi aducător de bucurie – dacă, urmând lui Aristotel şi dascălului acestuia, ar fi să socotim că dumnezeiescul este mai presus de demonstraţie[213], însuşire pe care ştiinţa şi contemplaţia proprie filosofilor acestora o atribuie şi demonilor[214]. Că nici tu însuţi – cum nici noi – nu ai putea spune altfel, de ne-am alege a vieţui sub povăţuirea Aristotelilor şi Platonilor. Dar demonstraţia noastră şi a dascălilor noştri nu doar *căzut* şi *de-pe-urmă* şi *rău* demonstrează a fi întreg genul demonic – *rău*, aşadar, din pricină că [demonii] fug de bine şi ne 'ajută' şi pe noi să cădem şi să alunecăm de la el; *de-pe-urmă*, apoi, pentru că sunt cu totul departe de Cel Preaînalt; şi *căzut*, iarăşi, pentru că fiind [ei] mai întâi deasupra noastră, într-atâta au fost izgoniţi mai apoi din vrednicia aceasta şi s-au făcut, astfel, mai lipiţi de materie decât noi, ca unii cărora cu totul fără nădejde le este întoarcerea la rânduiala cea mai presus de lume şi deopotrivă cu îngerii, cea – dimpotrivă – făgăduită nouă; [aşadar] nu doar astfel îl arată [demonstraţia] a fi pe neamul acesta, ci şi tăvălindu-se la picioarele noastre spre a fi călcat de noi; [demonstraţie] care, ţintind socotinţa cea adevărată în privinţa celor mai de-pe-urmă şi mai de jos fiinţe cuvântătoare, [aceeaşi] şi în privinţa celor preaînalte şi mai presus de noi dascăl nemincinos [ne] va fi; iar cum că [una şi] aceeaşi ştiinţă se aplică celor opuse – aceasta şi simţirea ne poate învăţa[215].

---

[215] Precum cu una şi aceeaşi *simţire* (a gustului, de pildă) simţim şi cunoaştem calităţi contrare (dulcele şi amarul), tot aşa cu una şi aceeaşi *ştiinţă* şi *demonstraţie* (sau cu unul şi acelaşi tip de demonstraţie ştiinţifică) demonstrăm şi cunoaştem lucruri ce ţin de realităţi opuse calitativ. Astfel, demonstraţia logică – aparte, ne-aristotelică, patristică – aplicată cazului 'tărâmului' diavolesc o putem aplica şi cazului 'tărâmului' dumnezeiesc. Sfântul Grigorie dă drept 'numitor comun' însuşirea 'cuvântătoare' (raţională, logică) a ipostasurilor de pe cele două 'tărâmuri'.

(53.) Ai văzut cât de departe este demonstrația aceasta de *mai-presus-ul de demonstrație* al [filosofului] aceluia? Cam cât adevărul de minciună, şi cunoaşterea de neştiinţă, şi lumina de întuneric. Iar dacă, pe de o parte, al cugetării mincinoase şi nepricepute şi întunecate este [faptul de] a-i înfăţişa şi a-i socoti pe demoni mai presus de noi şi, pe de alta, al cunoaşterii adevărate şi luminate a şti vrednicia cea dată nouă, «de a călca peste şerpi şi scorpi[on]i şi peste toată puterea vrăjmaşului»[216], ce [neajuns] este dacă [demonstrația aceasta] e înălțată şi spre socotința nealunecată şi limpede şi adevărată, cea în privința Adevărului însuşi, a Celuia ce întâiul este, şi singurul, şi dezlegat-de-toate[217], în chip simplu şi nehotărnicit şi propriu-zis mai presus-de-ființă? Ce [neajuns] este, dar, dacă această demonstrație a noastră o socotim că dăruieşte şi nerătăcita socotință despre Acesta[218]? Cine, alegându-şi în locul [socotinței] acesteia – sau şi deopotrivă acesteia socotind a fi – *mai presus-ul de demonstrație* cel în sensul lui Aristotel (precum însuți spui), nu va afunda cerul în pământ şi pe cele sfinte nu le va pune în rând cu cele necurate?

(54.) Ci a spune că dumnezeiescul este mai presus de demonstrație şi noi ți-o vom îngădui, dar nu câtă vreme spui aceasta în sensul lui Aristotel, precum zici că o spui acum; că socotința bărbatului [aceluia] despre cele dumnezeieşti e târâtoare pe pământ, omule, şi – ca să zic aşa – fără slavă[219]; şi cum nu ar fi aşa, de vreme ce el – ca să zic apostoliceşte – cunoscându-L pe Dumnezeu, nu ca pe [un] Dumnezeu L-a slăvit sau L-a cinstit, ci, zădărnicindu-se în cugetele lui[220], dumnezeiescul l-a pus pe seama demonilor, nefăcutul[221] – pe seama unora dintre zidiri, iar sufletele noastre le-a despuiat (ceea ce lui chiar i s-ar cuveni) de însuşirea nemuririi? Că mintea *cea dinafară* nu are legătură cu noi; iar fără de aceasta, mintea *cea în potență* – chiar şi după socotința [filosofului] aceluia – nimic nu este[222].

---

[222] Referire la doctrina lui Aristotel, conform căruia – prin prisma unui Alexandru Filosoful, de pildă (*apud* Joannes Philoponus, *In Aris-*

(55.) Ai înțeles, prietene, la ce rău duce [faptul de] a nu urma întru totul de-Dumnezeu-însuflatelor scripturi, ba încă și a pofti să dovedești că greșesc cei ce le folosesc pe acestea în privința acestora[223] și a căuta o bună-cinstire [de Dumnezeu][224] mai presus de cea a Părinților? Că de aici [pornind] te-ai semețit a scrie că 'iluminați' trebuie a fi socotiți înțelepții cei nebuni [numiți de Scriptură], care și pe Dumnezeu L-au coborât la treapta înțelegerii proprii lor înșiși, zicând că «anevoie este» – dar nu cu neputință – «a-L înțelege pe Dumnezeu»[225]; astea sunt 'lucrurile negrăite' în care au fost ei inițiați de cel ce li s-a arătat lor în 'lumină'. Dar iată că, furat de râvnă și de cuvânt, [și noi] am ajuns pe nesimțite la vorbe lungi împotriva lor, în pofida dorinței noastre; mă întorc, așadar, și, deși multe și despre multe mai am încă a zice, mă opresc aici; și doar câteva [lucruri] adăugând, voi pecetlui apoi cuvântul cu numirea cea bună a dragostei; că, prin aceasta, socot că [și tu] te vei răzgândi și te vei lăsa de defăimări.

(56.) Aceia, dar, pe care 'filosofi din afară' Biserica noastră a socotit a-i numi, ca pe unii ce au stat în afara sfințitei cunoașteri despre Dumnezeu, aceia, deci, nici [măcar] oamenilor de neînțeles nu L-au socotit pe Dumnezeu, înfățișându-L pe El a fi 'anevoie de înțeles'; noi, însă, pe Dumnezeu Îl știm de neînțeles nu [doar] minții

---

sale». Nemuritoare este nu mintea proprie, ci doar mintea *cea dinafară*, «cea atotdesăvârșită, care nu este *după deprindere* sau *în potență*, ci simplă și pururea în lucrare, chivernisind toate» (Alexandru *apud* Philoponus, *loc. cit.*), care vine și pleacă de la om.

[223] Este vorba de principiul exegezei interne: interpretarea unui pasaj din Scriptură prin prisma altui pasaj din Scriptură.

[224] «εὐσέβεια»: buna-cinstire de Dumnezeu (blagocestia) presupune întregul raportării omului la Dumnezeu, atât dreapta socotință despre El (altfel zis: corectitudinea dogmelor), cât și închinarea adusă Lui (în duhul acestei drepte socotințe).

[225] Vezi mai sus, paragraful 35.

noastre, dar şi minţilor celor ce sunt mai presus de toată aplecarea spre cele de jos, care, pentru însuşirea de a se sui [şi a trece] dincolo de toate a făpturilor acelora zidite care se apropie şi slujesc măreţiei dumnezeieşti, 'tronuri' se numesc[226]. Dar nu zicem despre cele dumnezeieşti că, întrucât sunt mai presus de toate, sunt cu totul mai presus şi de demonstraţie; sau, mai bine zis, zicem aceasta, dar nu privitor la aceasta[227] pe care tu, deşi pofteşti cu totul şi cu totul a o ridica în slăvi, o prezinţi [de fapt] ca [fiind] atât de uşor de răsturnat, încât nu rezistă nici contrazicerii [ei] de către primul venit şi nici demonstraţie nu mai poate fi.

(57.) Pentru că silogismul căruia tu îi zici 'demonstrativ' «pare, pur şi simplu, tuturora adevărat şi nu se iscă nici o îndoială asupra lui»[228]. [Bine,] dar nici aceea nu ai luat în seamă că, dacă nu din altă pricină, măcar din pricina reţinerilor pironiene asemenea demonstraţie nu există deci nicidecum[229], [astfel] că [toate aceste] necesităţi rigide prin care legi[230] ştiinţa logică, armonică şi astronomică[231], [odată] dezlegate din [legătura cu] a-tot-demonstrativa ta judecată, vor ajunge [ele însele] mai netrainice decât pânza de păianjen şi vor cădea[232]? Căci cum îţi vor fi de la sine înţelese premisele, de vreme ce nici Sextus[233], nici Pyron, nici cei asemenea lor nu le încuviinţează?

---

[230] Adică: prin care încorsetezi.

[231] Faptul că în realitate fenomenele astronomice nu se supun 'corsetului' pus de apodictica lui Varlaam îl vedem, de pildă, în pasaje unde sfântul Grigorie semnalează oprirea soarelui sau întoarcerea lui înapoi şi altele asemenea; vezi *Epistola a II^a către Varlaam* 62.

[232] Aceste necesităţi sau constrângeri atotstăpânitoare există doar în mintea lui Varlaam, adept al logicii lui Aristotel; odată supuse opiniei altora, odată strămutate în alt sistem de referinţă logic (al scepticilor, de pildă, care nici nu erau creştini), ele nu mai stau în picioare.

[233] Opera lui Sextus (*Pyrrhoniae hypotyposes* şi *Adversus mathematicos*) reprezintă panorama completă a scepticismului antichităţii clasice.

(58.) Deci nu față de demonstrația aceasta[234] sunt mai presus cele dumnezeiești – că nici despre soare nu se apucă cineva a zice că e mai strălucitor decât licuriciul – ci față de cea predată de Părinți, care nici aceasta nu este din propria lor socotință; o aducem însă, nevoia cerând-o, [pe aceasta din urmă], pe cea puternică[235], având [noi] ca obârșie a acesteia[236] puterea cea de Duhul mișcată[237], [putere] prin care, [în chip] mai presus de minte împărtășindu-se de cele mai presus de minte, de-Dumnezeu-înțelepțiții și de-Dumnezeu-cuvântătorii[238] de la Dumnezeu au fost învățați și – următori lui Dumnezeu făcându-se – ne-au învățat pe noi. Precum deci, deși cele dumnezeiești sunt cu totul deasupra și dincolo de toate, de tot cuvântul, adică, și de toată lauda și de toată slăvirea, noi însă și grăim cuvânt despre Dumnezeu și Îl lăudăm și Îl slăvim – pe cât ne este cu putință – cu fapte și cuvinte și patimi[239], și zicem 'slava lui Dumnezeu', și 'laudă a lui Dumnezeu' numim slavoslovia cea de noi înșine înălțată, tot așa și facem silogisme și demonstrații și silogismul despre cele dumnezeiești 'demonstrație' îl numim, fie de vorbim în urechile ascultătorilor, fie de nu, întrucât nu orice dialog este [numaidecât] și dialectică; și socotim că trebuie în chip cât mai cuviincios să îl numim, nu în chip necuvenit cinstindu-ne – cum ar socoti cineva – propriile noastre vorbe, ci vorbind despre Dumnezeu pe cât putem de cuviincios și în conglăsuire cu spusele Părinților și întru nimic abătându-ne de la cuvintele de-Dumnezeu-predate[240].

(59.) Bun. Aceasta, dar, binevoiește să înțelegi: că dintru ale tale și în felul tău am cuvântat către tine și, de afli

---

[239] Îl slăvim pe Dumnezeu – pe cât ne este cu putință – cu faptele noastre și cu cuvintele noastre și cu relele pătimiri pe care le primim sau le luăm asupra noastră pentru El.

[240] «cuvintele de-Dumnezeu-predate»: Scriptura.

ceva nu prea de laudă, să iubeşti [şi] aceea, că al tău este; că – precum se zice – «[şi] răul, de'i al tău, îți este drag»[241]. Nu te mânia, deci, asupra noastră, nici nu slăbi în iubirea față de noi, precum nici noi [nu vom slăbi]; aşa, dar, deşi cuvintele noastre s-a întâmplat astfel să fie potrivnice, ci în partea iubitoare a sufletului nevătămat să avem bunul păcii; fie [nouă], preaînțeleptule între bărbați – şi nu m-aş da înapoi de-a zice chiar alesule şi între cei ce iubesc şi între cei iubiți – şi a ne vedea întreolaltă şi a ne îmbrățişa şi facă-se a ne săruta întreolaltă cu sărutare sfântă.

[241] Vezi Hesiod, *Munci şi zile* (rândul 58): «ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες».

[EPISTOLA] A II^ CĂTRE VARLAAM

A ACELUIAŞI, CĂTRE ACELAŞI VARLAAM
CARE SCRIE CĂ NU ESTE DEMONSTRAŢIE
ASUPRA NICIUNUIA DIN CELE DUMNEZEIEŞTI,
DOVEDIRE CĂ ASUPRA UNORA ESTE
ŞI CĂ ACEASTA ESTE DEMONSTRAŢIA PROPRIU-ZISĂ,
IAR DEMONSTRAŢIA CEA DUPĂ ARISTOTEL ESTE NEÎNTEMEIATĂ
ŞI FAPTUL DE A FI MAI PRESUS DE EA ESTE FĂRĂ ROST

(1.) Discuţiile privitoare la teza celor două obârşii [în Dumnezeire] au încetat; căci a fost scoasă din cuvintele filosofului şi roadă a adus cuvântul nostru, întemeiat pe bine-cinstitoarea propovăduire a unei singure obârşii[1]. Însă «mai presus-ul de demonstraţie» cel după Aristotel, spus asupra celor dumnezeieşti, încă nu voieşte a se supune cuvântului. Fie-ne, deci, aceasta iarăşi prilej de cuvânt şi să dăm pricină ca filosoful mai filosof decât el însuşi a se face[2]. Mai întâi, aşadar, că aceasta fără rost s-a scris în cuvintele lui *Către Latini* – cum că nu există demonstraţie [apodictică] asupra niciunuia din cele dumnezeieşti – şi toată zbaterea lui nu are nici o ţintă; că odată vădit lucrul acesta – dacă nu din altă pricină, măcar din dorinţa de a nu vorbi în deşert – să lase împotrivirea; şi lucrul se va vădi numaidecât de vom afla de la acela pentru care pricină s-a dedat zbaterii acesteia şi de se va arăta [că] fără rost [este pricina] aceasta.

(2.) Zice, deci, acesta în prefaţă[3] şi în cuvintele către noi cum că «acum trebuie să spun care îmi este ţinta cuvintelor despre [lucrurile] acestea; m-am gândit cum ar fi posibil

---

[3] Este vorba de prefaţa scrierii lui Varlaam *Contra Latinilor* I, 1, 2-3 (cfr. *supra, Epistola I^a către Achindin* 1), ed. Fyrigos (după TLG).

ca printr-un singur discurs a demonta şi a dovedi sofisme toate silogismele elaborate de Latini; am observat, deci, că ar fi posibil a se obţine aceasta dacă s-ar putea dovedi că ele nu sunt nici dialectice, nici demonstrative; a dovedi că acestea nu sunt dialectice mi-a fost mai la îndemână, arătând doar aceea că datele de la care pleacă [aceste silogisme] le socotim false, laolaltă cu concluzia; dar a dovedi că nu sunt demonstrative îmi era cu totul imposibil câtă vreme acceptam că e posibil a se elabora în mod demonstrativ silogisme asupra celor dumnezeieşti»[4]. Gândeşte-te ce zici, o, filosofule: îţi era mai la îndemână a dovedi că toate raţionamentele silogistice aduse de Latini în sprijinul dogmei lor au premisele îndoielnice deopotrivă cu concluzia, şi te zbaţi ca silogismele acestea – nemainumindu-se dialectice – nu cumva [aceia] să le numească demonstrative şi să te ducă [astfel] pe tine la impasul cel mai de pe urmă? Dar e cu putinţă a fi sau a părea demonstrativ silogismul ale căruia premise sunt îndoielnice, şi aceasta deopotrivă cu concluzia?

(3.) Cine dintre cei hrăniţi de ştiinţa cuvintelor sau şi dintre cei ce numai au gustat din aceasta ar spune vreodată aşa ceva[5]? Ai dovedit, aşadar, sofisme – cum însuţi spui acolo – toate silogismele lor; [şi] apoi te-ai temut ca nu cumva pe cele vădite a fi sofistice [aceia] să le numească demonstrative? Dar e cumva cu putinţă vreunui silogism sofistic să fie demonstrativ? Acelaşi lucru l-ai păţit, bunule, ca şi când cineva, sub pământ fiind soarele şi luna, ar zice că răstimpul acesta în întuneric adânc îl petrec cei de pe pământ, ca unii lipsiţi şi de lumina lunii, iar mai apoi s-ar teme ca nu cumva să zică [unii] că e miezul zilei şi, astfel, să-l vădească de mincinos; că silogismul dovedit a nu fi dialectic – ca fiind mai presus de acesta – poate fi demonstrativ; cel dovedit a nu fi dialectic ca fiind mai prejos de acesta, însă, cu neputinţă este cuiva să-l socotească vreodată demonstrativ, precum şi văzduhul nopţii, mai luminos fiind el de la lună plină, poate fi socotit drept zi, dar mai întunecat fiind, nicidecum nu se poate aceasta.

(4.) Aceasta, aşadar, trebuia să o zici lor spre a scăpa de neajunsuri. Tu, însă, [mai întâi] vădindu-i pe ei că nu din cele nelimpezi, ci mai degrabă din cele limpede mincinoase [îşi] conchid [dialectic] mincinoasele lor [dogme], [mai] apoi temându-te ca nu cumva să considere că demonstrativ au conchis din cele mincinoase, ai ajuns să zici, silit de nevoie, că nu există nici o demonstraţie asupra celor dumnezeieşti şi să te împotriveşti fără frâu nouă, celor ce spunem – după predaniile Părinţilor – că dintre cele dumnezeieşti unele sunt aşa de vădite, încât este şi atingere a lor şi demonstraţie şi ştiinţă[6], iar altele mai presus nu doar de atingere şi demonstraţie şi ştiinţă, ci şi mai presus de mintea cea văzătoare în chip netrupesc[7] şi mai presus de cea ridicată deasupra înselor lucrărilor netrupeşti[8] şi – [odată] cu odihnirea a toată puterea perceptivă – prin harul cel negrăit mai-presus-unită cu cele de neînţeles.

(5.) Urmează, aşadar, din cele pe care filosoful le-a susţinut (silit de nevoie, cum zice el, dar le-a susţinut)[9], că ireproşabile sunt toate silogismele cele zise către el de către Latini; căci se desfiinţează dimpreună cu acestea – [de ar fi] după el – predaniile Părinţilor[10]. S-a arătat, aşadar, pe sine însuşi că se socoteşte neputincios a-i dovedi pe aceştia că greşesc[11]; 'că de ar fi ştiut că aceasta îi e cu putinţă, cum să se mai fi temut ca nu cumva [aceia] să [îşi] numească *demonstrative* silogismele lor sofistice?', ar spune cineva dintre străini; eu, însă, nu aş spune aceasta; ci mâhnindu-mă, mai degrabă, că frumuseţea se umbreşte şi se ponegreşte de puterea raţionamentelor acelora[12], ca

---

Latinilor, nu s-ar mai fi temut – gratuit – că aceia îşi vor numi 'apodictice' silogismele acelea şi nu ar mai fi desfiinţat axiomatic – din precauţie – demonstraţia asupra celor dumnezeieşti şi, dimpreună cu aceasta, predaniile Părinţilor.

[12] Este vorba de raţionamentele Latinilor, care – chipurile – dialectic îşi obţineau greşitele dogme; dar poate şi de ale lui Varlaam,

să fie înlăturată şi această piedică mi-am alcătuit cuvântul despre aceasta. Iar el, asupra celui ce curăţa ca asupra unuia ce doboară mâniindu-se[13], a urmat a lovi. Nu silit de puterea contrazicerilor a păţit el aceasta socotesc [eu], măcar că el aşa zice, ci ca unul nedeprins cu acrivie în cele dumnezeieşti[14] şi care, poftind să pară a avea înaintea tuturor întâietatea în privinţa raţionamentelor, din învăţătura deşertăciunii teologhiseşte şi se fuduleşte – prin astfel de raţionamente – cu lipsa de meşteşug a artelor lui Aristotel.

(6.) Astfel, pe Aristotel şi pe Platon, pe Socrate şi pe Pitagora şi pe toţi cei de-un-cuget cu ei îi face – [ca] prin minune – a fi 'înţeles mai presus-ul lui Dumnezeu' şi, scoţându-i pe aceştia în faţă cum că vorbesc despre lumina inteligibilă şi viziunea cerească şi contemplaţiile simple şi neîmpărţite[15], el spune despre aceştia ceea ce nimeni altul dintre ai noştri nu a spus vreodată; că zice: «acestea auzindu-i pe ei spunând, nu pot să nu spun că şi ei au fost luminaţi de Dumnezeu»[16]; lucruri pe care – fiecare luat în parte – îndestulător le-am dovedit a fi mincinoase în primul meu cuvânt către el, cel *Împotriva viziunii inteligibile elineşti*[17]. Astfel, faptul că Latinii greşesc îl dovedeşte nu altcum decât prin a zice că, după predaniile lui Aristotel, silogismele lor nu sunt nici dialectice, nici demonstrative, neştiind, precum se vede, că toate sau cele mai multe dintre silogismele asupra celor dumnezeieşti nici dialectice nu sunt, nici demonstrative; în ce chip acestea, dar, nici nu sunt silogisme după predaniile lui Aristotel, precum am arătat în cuvântul dintâi, şi acum – înaintând cuvântul şi dând Dumnezeu – iarăşi vom arăta.

---

[15] Nediscursive.
[16] Varlaam, *op. cit.*, p. 262.
[17] Este vorba de *Epistola I^a^ către Varlaam* a sfântului Grigorie.

(7.) Astfel, se sileşte în tot chipul să desfiinţeze toate cuvintele noastre împotriva Latinilor[18], ca nu doar să pară cuvântător-de-Dumnezeu, ci şi singurul de acum de pe pământ. În privinţa demonstraţiei (apodictice) să fi avut, poate, oarecare pricină [îndreptăţită][19], dar în privinţa celorlalte [lucruri] care îi este pricina pentru care se pune împotrivă cuvintelor acelora care iau apărarea a ceea ce este drept-cinstitor[-de-Dumnezeu]? Căci auzind-ne înţeleptul acesta pe noi zicând că nu asupra dumnezeirii celei prin fire[20] a venit Dumnezeu prin dumnezeirea mijlocie, ci asupra [dumnezeirii] celei prin înfiere şi prin har[21]; şi că, dacă chipul în care cele ale Unuia-născut se raportează la pricina cea dintâi[22] este acelaşi cu chipul în care se raportează şi cele ale Duhului, atunci Duhul Se raportează nemijlocit la Tatăl, iar de Se raportează nemijlocit, nemijlocit şi Se purcede [din Acela]; şi că, dacă Fiul Se naşte *din singur Tatăl*, atunci şi Duhul *din singur Tatăl* Se purcede, căci Aceştia întocmai sunt din Tatăl, în afara chipului existenţei; [lucruri] pe lângă care şi din cele [mai] apoi teologhisite asemenea asemenea a fi pe Cele dinainte de veci arătându-Le [noi] prin [expresia] aceasta[23] şi punându-i de faţă pe cei ce zic că «precum Fiul este din Tatăl, la fel şi Duhul este din Tatăl, afară de aceea că unul este prin naştere, iar celălalt prin purcedere»[24], şi iarăşi: «ce nu se zice despre Duhul din cele ale Fiului, afară de naştere?» şi «toate câte sunt ale Fiului, şi ale Duhului sunt, afară de fiíme»[25], şi «toate câte [are] Fiul, şi Duhul [le are], fără naştere»[26] şi că aceasta[27] trebuie ţinut în toate câte spunem asupra Lor, încă şi prin reducere la absurd dovedind că

60, p. 41: «πάντα δὲ ὅσα τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς υἱότητος».

[26] Sfântul Grigorie Teologul, *Omilii 41 (La Cincizecime)* 9, ΒΕΠΕΣ 60, p. 116: «πάντα ὅσα ὁ υἱὸς, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως».

[27] «aceasta»: regula sau faptul că Fiul şi Duhul sunt întru totul asemenea, afară de chipul existenţei (Unul adică având-l prin naştere, pe când Celălalt prin purcedere).

greşesc cei ce nu dogmatisesc că Duhul Se purcede *din singur Tatăl* şi arătând că nici Fiul nu ar mai fi *din singur Tatăl*, dacă nu ar fi şi Duhul, la acestea toate [aşadar] şi la multe altele – de care vuieşte tot cuvântul [nostru] – acela câtuşi de puţin luând aminte, zice: «iei cerinţa drept premisă»[28].

(8.) Cum luăm cerinţa drept premisă, când în multe chipuri ţi-am arătat, pe mulţi aducându-i martori nouă, cum că, în afara chipului existenţei, adică a naşterii şi a purcederii, în ce fel Fiul este din Tatăl – aşa este şi Duhul din Tatăl[29], punând astfel limpede şi neîndoielnică pricină a concluziei? Dar 'trebuia', zice, 'să se demonstreze că nu [este] din Fiul'; las, aşadar, deoparte toate cele prin care, în curgerea lui, cuvântul a demonstrat aceasta; dar 'nu din Fiul' nu e totuna cu 'din singur Tatăl'? Că dacă Duhul nu este din Fiul, atunci este din singur Tatăl, şi dacă este din singur Tatăl, atunci nu este şi din Fiul, iar [tezele] acestea sunt atât de deopotrivă întreolaltă[30] încât, în toate raţionamentele prin care se ajunge la concluzia că Duhul Sfânt 'nu este şi din Fiul' dacă cineva, în loc de [expresia] aceasta ar pune drept concluzie [pe] 'din singur Tatăl', nimic nu s-ar schimba; dacă deci aşa stau lucrurile – precum şi stau – atunci, demonstrând că Duhul Sfânt Se purcede din singur Tatăl, tocmai aceasta am demonstrat: că Acesta nu este şi din Fiul; iar dacă, datorită nemijlocirii apropierii[31], în privinţa Fiului se înţelege numaidecât că 'nu [este] şi din altul' [decât Tatăl] – precum şi tu însuţi zici – aşadar şi în privinţa Duhului se înţelege aşijderea[32]; încât avem, pe de o parte, şi cerinţa demonstrată şi, pe de alta, şi pe tine din propriile tale cuvinte dovedit că

---

[30] Adică: într-atât de echivalente.

[31] Varlaam, *loc. cit.*; «datorită nemijlocirii apropierii»: datorită proximităţii conceptelor de 'tată' şi 'fiu', adică datorită faptului că, în lanţul cauzalităţii, între tată şi fiu nu se interpune nimic.

[32] Adică: dacă – precum zici – formula 'din Tatăl' aplicată Fiului înseamnă 'din singur Tatăl', atunci putem zice, aşijderea, că acelaşi lucru înseamnă şi dacă o aplicăm Duhului.

greşeşti şi că iei apărarea, fără voie, raţionamentelor noastre. Iar dacă [până] şi aici s-a găsit dovada, a ne minuna se cade de evidenţa adevărului şi de puterea cuvântului ce îl apără[33].

(9.) Iar el, neavând nimic de care să ne învinovăţească, din pricina ambiţiei nelalocul ei de a părea că singur el e ceva, de învăţătura deşertăciunii se slujeşte şi împotriva noastră, întocmai ca împotriva eterodocşilor; că pizma nu stă să aleagă între necinstitori şi drept-cinstitori[34], fapt pentru care se şi străduieşte a umbri văditul adevărului[35] şi socoteşte că va trece nebăgată de seamă, a artei – sau mai degrabă a lipsei de meşteşug – cernează aruncându-şi-o împrejur [precum caracatiţa]. Astfel că a descoperit acum şi a hotărât – primul din toţi cuvântătorii-de-Dumnezeu cei din tot veacul – cum că nu există demonstraţie asupra a nimic din cele dumnezeieşti. Pentru ce, o, filosofule? Ci ar zice, de-ar fi de faţă – râzându-şi mai întâi, după cum obişnuieşte, de lipsa noastră de educaţie sau, mai limpede zis, de faptul că suntem grei de cap – cum că 'de vreme ce dumnezeiescul este mai presus de ştiinţă şi de minte şi de părere, de toată simţirea şi cugetarea şi atingerea şi cunoaşterea, aceasta deci arătând-o, am înecat cu totul – vărsând râu de cuvinte – pe cei ce nu cugetă aşa'.

(10.) Bun; ci rabdă-ne a te întreba, noi, cei grei de cap, că nici aceasta nu e străin de filosofie[36]: 'dacă există, aşadar, în privinţa unui lucru, şi ştiinţă şi înţelegere şi părere, închipuire şi simţire, există – în privinţa lui – şi demonstraţie?' 'De bună seamă' ar zice, de vreme ce şi aceasta este în cuvintele aceluia însele. Consimţindu-se, deci, mai întâi, că aşa stau lucrurile, ascultă, filosofule, pe cel cu totul mai presus de înecurile tale – pe marele Dionisie, zic, pe cântăreţul numirilor dumnezeieşti – care spune, lăudând pe Înţelepciunea însăşi, că «Dumnezeu Se cunoaşte şi prin cunoaştere şi prin necunoaştere, şi există – în privinţa Lui – şi înţelegere şi cuvânt şi ştiinţă şi atingere şi simţire şi părere şi închipuire şi nume şi toate celelalte»[37]; aşadar există şi demonstraţie în privinţa Lui; aceasta, pe de o parte,

şi pe temeiul celor de tine mai întâi consimţite – de vreme ce are şi toate însuşirile lucrurilor demonstrabile – şi, pe de altă parte, şi pe temeiul preacuprinzătorului cuvânt de mai apoi al sfântului: că spune 'există – în privinţa Lui – şi toate celelalte', din care 'toate' una este [desigur] şi demonstraţia, astfel încât există şi demonstraţie în privinţa Lui.

(11.) Pe lângă acestea, avem şi aceea că afirmaţiile contrare în privinţa celor ce sunt, spuse în privinţa lui Dumnezeu, nu mai sunt contrare unele altora[38], iar negaţiile nu răstoarnă afirmaţiile[39]; căci Dumnezeu deopotrivă are înainte şi cuprinde cele potrivnice, ca Pricina una şi unitară a identităţii lor, şi, aşadar, pe temeiul cuvântului acestuia, dacă în privinţa celor dumnezeieşti *există* şi *nu există* demonstraţie, atunci nu adevăr este a zice că nu există demonstraţie în privinţa niciunuia din cele dumnezeieşti sau că există demonstraţie în privinţa tuturora, ci a zice că există în privinţa unora şi că nu există în privinţa celorlalte. Că ce spune, purcezând mai departe, de-Dumnezeu-grăitorul acesta? «Dumnezeiescul nici Se înţelege, nici Se zice, nici Se numeşte, nici e ceva din cele ce sunt, nici Se cunoaşte în ceva din cele ce sunt»[40]. Cum aşa? În acelaşi chip şí este – pe de o parte – înţelegere a Lui şi celelalte, şi – pe de alta – nici Se înţelege, nici Se cunoaşte în ceva din cele ce sunt[41]? Negreşit că în alt chip, şi anume în cel zis de noi, că unele din cele dumnezeieşti sunt cunoscute şi demonstrabile, iar celelalte de necunoscut şi de nedemonstrat.

(12.) Tu, însă, câtuşi de puţin – precum se vede – deprins cu lucrurile acestea, zici că nu există cunoaştere şi nici demonstraţie a niciunuia din cele dumnezeieşti, ci doar credinţă, şi nici pe marele Pavel nu îl auzi, care spune că necredincioşilor Elini «arătat le este cunoscutul

[41] Adică: unghiul din care zicem că există înţelegere a lui Dumnezeu este oare acelaşi cu unghiul din care zicem că nu Se înţelege? Negreşit că nu.

lui Dumnezeu»[42] şi că «cunoscându-L pe Dumnezeu, nu ca pe un Dumnezeu L-au slăvit sau L-au cinstit»[43], nici ai pătimit – nici ai crezut în – adevărata vedere de Dumnezeu, pe care o fericeşte Domnul în Evanghelii[44], aceea ce se face credincioşilor care îşi *demonstrează* credinţa [şi] prin faptă, tu, cela ce te făleşti cu credinţa, măcar că aceea – şi nu alta – e ţinta sau răsplata sau arvuna răsplăţii[45] credinţei, a celei lucrătoare prin dragoste; căci credinţa în privinţa celor dumnezeieşti de este singură[46], atunci nici această vedere de Dumnezeu [ce vine din ea] nu este adevărată; iar dacă este adevărată, cum şi este, şi adevărat [e] şi aceea că «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată»[47], aceasta este ceea ce am zis noi, că unele din cele dumnezeieşti se pot vedea, iar celelalte nu.

(13.) Tu, însă, nici locul acela cuvântător-de-Dumnezeu citindu-l nu l-ai înţeles vreodată: «unul Dumnezeu, Cel peste toate şi prin toate şi în toate»[48], în parte cuprins acum cu mintea, în parte căutat, iar cândva cuprins cât va fi cu putinţă; că «pusu-Şi-a», dară, «întunericul ascunziş al Său», precum zice psalmistul[49], dar şi «arătat-au fulgerele Sale lumii»[50], şi nimeni nu e nesimţitor de Dumnezeu, măcar că unii, din rea voinţă, se prefac a nu-L şti pe El; căci este soarele dreptăţii[51], strălucind îmbelşugat tuturora, şi celor vicleni şi celor buni[52]; unii, însă, deschizându-şi pleoapele, se umplu de raza începătoare-de-viaţă, iar alţii, vicleni, mijindu-şi[53] vederile, se prefac a nu Îl şti nici cătuşi de cât, şi, prin zăbovirea în nepărtăşia de lumină, cad în orbirea cugetului, cum se întâmplă şi cu vederile trupeşti. Dumnezeu, deci, datorită prisosinţei strălucirii, nimănui nicidecum îngăduie a-L privi, [lucru] pentru care şi este mai-presus-de-cuget; şi, iarăşi, [tot] datorită prisosinţei acesteia, şi până la cei ce văd

[51] *Maleahi* 3, 20.
[52] *Matei* 5, 45.
[53] «mijindu-şi»: adică 'închizându-şi'; e înţelesul iniţial al verbului.

înceţoşat ajunge şi se arată celor ce Îl caută, fie ei şi cei mai de pe urmă dintre făpturile cuvântătoare, precum şi soarele simţit lucrează până şi asupra vederilor tocite, măcar că, din pricina strălucirii covârşitoare, nu îngăduie nicidecum simţirii [văzătoare] a se ţinti la el.

(14.) Fireşte, dacă singurul fel de a demonstra [ceva] ar fi fost cel catafatic, ai fi fost poate întrucâtva îndreptăţit a zice că nu există demonstraţie în privinţa niciunuia din cele dumnezeieşti; dar, de vreme ce este cu putinţă a demonstra [ceva] şi în chip apofatic, ce zici? Oare nu vom [mai] demonstra că a toate Ziditorul nu e nimic din cele zidite? Oare nu vom [mai] demonstra că binele nu e pricina niciunui rău? Pe lângă acestea, dacă nimic din cele zidite nu ar fi fost mai presus de demonstraţie, zicând tu că toate cele dumnezeieşti sunt mai presus de demonstraţie, bine ai fi socotit că faci oarecare lucru mare, mărindu-L pe Dumnezeu ca mai presus de ceilalţi; dar, de vreme ce multe din cele de pe pământ şi la îndemâna noastră se arată a fi mai presus de demonstraţie, cum va [mai] indica spusa ta aceasta *mai-presus*-ul dumnezeiesc? Căci mai trainică decât demonstraţia ştim a fi – prin fire – experierea[54], astfel că şi aceasta este mai presus de demonstraţie, deşi toată arta şi toată ştiinţa[55] de la aceasta îşi au obârşiile şi principiile: pe de o parte arta, strânsă din lucrurile supuse legii facerii şi stricăciunii, iar pe de alta ştiinţa, aşijderea, din cele ce se zic [a fi] pururi la fel[56]. Atâtea, deci, fiind mai presus de demonstraţie dintre cele ce sunt, cum socoteşti că măreşti mai presus decât ceilalţi ceea ce e mai presus decât tot ce este, zicând [despre aceea] că e mai presus de demonstraţie? Căci ce măreţie s-ar arăta că au îngerii cei mai-presus-de-lume arătând [cineva] că sunt cu firea mai presus de lei şi de elefanţi? – că şi noi, cei din lume, suntem cu firea mai presus de aceştia, şi atât de prejos faţă de îngerii aceia. Tot aşa nimeni nu va arăta vreo măreţie a lui Dumnezeu prin faptul de a-L arăta pe El a fi mai presus de demonstraţie.

(15.) Că dumnezeiescul este de neprins cu mintea şi mai presus de cele prinse cu mintea; dar multe din cele ce sunt –

care sunt cuprinse minții – sunt mai presus de demonstrație; astfel că dumnezeiescul – cu covârşiri neasemănate şi netâlcuite – covârşeşte şi 'mai presus-ul de demonstrație' pe care îl susții tu, iar cel ce îşi închipuie că, socotindu-le pe cele dumnezeieşti [a fi] mai presus de demonstrația lui Aristotel, le măreşte foarte, a ajuns, fără a băga de seamă, la cele potrivnice[57]. Pentru aceasta păşind noi după călăuzirea Părinților şi aflând o [metodă de] demonstrație mai bună decât [cea presupusă de] acest 'mai presus de demonstrație' – [demostrație] prin care nu țintim toate cele dumnezeieşti deopotrivă, ci doar unele dintre ele, care şi stau în puterea acesteia, iar pe celelalte le socotim a fi mai presus de ea – aşezăm dumnezeiescul cu mult deasupra 'mai presus-ului de demonstrație' celui după socotința lui Aristotel, celui afirmat de către înțelepciunea ta. Vezi în ce măsură sunt mai potrivite lui Dumnezeu socotințele noastre decât ale tale?

(16.) Şi ce este, dar, [această] dialectică [a] ta, care singură ea socoteşti că se cade a o impune celor dumnezeieşti? Oare nu are şi ea totdeauna, în silogisme, premisa majoră universală? Dar cunoaşterea celor universale [oare] nu prin simțuri se face înlăuntrul nostru? Cum, deci, va fi [cu putință a se face] silogism dialectic în privința celor mai presus de simțuri? Dar şi de ar primi cineva aceea că la cunoaştere se ajunge prin [oarecare] atingeri inteligibile[58], [să nu uităm] dar [că] cele dumnezeieşti sunt şi decât mintea mai presus; cum, dar, va fi [cu putință a se face] silogism dialectic al celor mai presus de minte? «Dar toate», zice, «fără excepție, se supun silogismului dialectic, care se face în privința tuturor»[59] aceasta este ['dogma'] pentru care se străduieşte să ne facă 'dialectici' în loc de credincioşi, cu toate că, pe de altă parte, pentru aceasta fuge de numele de 'demonstrație'[60]. Dar care 'toate', o, preaiscusitule? Toate cele ce sunt, negreşit; dar ceea ce este mai presus de ființă cum va avea subiect[61]? Iar Aristotel zice că [silogismul] acesta are cale

spre toate disciplinele; dar cum e [cu putință să existe] disciplină în privința celor de cuprins cu mintea, de vreme ce disciplina este un sistem ieşit din cuprinderi cu mintea? Iar dialectica propriu-zisă – cum şi tu ai zice – nu doar subiectul îl are indefinit, ci şi cerința fiecărei probleme şi premisele însele; pe când adevăratul cuvântător-de-Dumnezeu aproape pe toate le are hotărâte: pe de o parte cerința – totdeauna şi pe de-a-ntregul – şi pe de alta majoritatea premiselor – dacă nu toate –, amândouă din cele însuflate de Dumnezeu sau şi predate de Părinți, pe care le şi apără, prin care şi propria opinie îi este cu totul sigură şi neclătinată.

(17.) Mai mult, dacă, pe de o parte, prin silogismul dialectic țintim şi cunoaşterea celor dumnezeieşti, iar, pe de alta, prin cel demonstrativ doar – cum zici tu – pe cea a lumii[62], atunci cel dialectic ar fi mai bun decât cel apodictic; ceea ce Aristotel al tău nicicând nu ar încuviința; că mai bun este acela al cărui subiect e mai bun; iar dacă [subiectul] acesta mai are şi adaos[63] – şi încă unul atât de mare şi mai presus de măreție – [atunci] adaosul va fi, cu atât mai mult, indiciul superiorității. Dar, de fapt, care sunt acelea cărora se aplică dialectica şi care acelea pe care le caută? Oare nu sunt – pe scurt – cele patru: genul, definiția, specia şi accidentul[64]? Accidentul, mai întâi, nici tu însuți nu l-ai accepta în privința celor dumnezeieşti[65]; definiție, apoi, cum va fi Celui în privința Căruia nici nu căutăm *ce este*? Iar Celui fără de chip ce specie va fi[66]? Şi ce gen va avea Cel fără de specie, Care, mai mult, fiind cu adevărat şi fiind singurul cu adevărat, nu are trebuință de nici o deosebire ființială pentru a exista[67]? Că toate [categoriile] acestea sunt ale mulțimii celor ce au trebuință de delimitare, [de]ci [dialectica] va arăta că dumnezeiescul nu este între acestea; dar

---

nuitate – şi, deci, vreo delimitare – față de faptul de a exista (căci nu participă la faptul de a exista, ci Însuşi este 'existența') şi, pe de alta, nici are trebuință de a Se delimita – pe tărâmul existenței – de vreun

nu ca ceva ce e mai presus de ființă, ci ca ceva ce nu există nicidecum; că nici nu știe – nici predă – a fi ceva mai presus de pătrimea aceasta; [fapt] care[68], de îl va accepta totuși cineva, [doar] prin demonstrație îl va proba, că doar prin aceasta – precum se [și] zice – se dobândește opinia neclătinată, cea pe care o avem noi în privința celor dumnezeiești.

(18.) Dar «am fost nevoit», zice, «să îi contrazic pe Latinii cei foarte abili [în] a contrazice»[69]. Că nu era nici o nevoie și că, deci, cu totul fără rost zace acolo scris «nu e cu putință nicidecum a exista demonstrație în privința niciunuia din cele dumnezeiești» – aceasta am arătat-o mai înainte. Dar și de ar fi fost vreo nevoie, trebuia mai degrabă să taci și să cauți [a afla] chiar și [de] la necărturarii cei dintre noi – măcar că nu cunoașterea, totuși – cum că să nu vindeci relele prin rele, în chip nechibzuit, și să [nu] dregi un lucru frângându-l și să [nu] îndrepți strâmbele prin strâmbe, ba zicând, pe de o parte, două obârșii, ba desființând, pe de alta, cea cu putință cunoaștere a lui Dumnezeu, ba – dar să nu mergem mai departe. Dar tu, [cu toate că] după zeflemelele din partea celorlalți și după adânca ta cugetare[70] – precum însuți zici – pe una dintr-acestea două o tăiasei din cuvintele tale[71], nici așa nu te dai bătut. Ci luptându-te pentru amândouă și reprezentându-i pe cei de alt cuget, ajungi să te împotrivești celor de un cuget și te zbați – nu știu cum – a desființa cuvintele Părinților cele puse de noi de față și pe mulți îi faci să se întrebe dacă nu cumva tu, reprezentându-i pe Latini, nu ni le propui [chiar] pe ale lor. Dar, reluându-ne cuvântul, să înfățișăm întâi mai limpede care sunt [lucrurile] acelea pe care, zicându-le noi, cu neputință i-a fost filosofului să le rabde cu blândețe[72].

însuși în epistola către Palama că a scos din tratatele împotriva Latinilor argumentul celor «două obârșii», care era o pricină de sminteală.

[72] Precum se vede din trecerea bruscă de la persoana a doua singular la persoana a treia singular, epistola aceasta este adresată lui Varlaam doar în aparență, folosirea persoanei a II^a^ fiind mai degrabă retorică, decât propriu-zisă; vezi și nota 27, p. 112.

(19.) Dintre cele dumnezeieşti unele se cunosc, iar altele se caută; şi sunt unele care se şi demonstrează, iar altele sunt cu totul de necercetat şi de neurmărit[73], nearătându-se nici o urmă, nicidecum, a celor ce se află în ascunzimea aceea, dincolo de toate[74]. Acestea cu greu le-a răbdat filosoful şi, adunându-se în sine, s-a slujit cât a putut de puterea cuvintelor, declarând, astfel, că niciunul din cele dumnezeieşti nu este cunoscut sau demonstrabil; dar că cele spuse de către noi conglăsuiesc cu Părinţii o arată îndestulător şi cele zise mai sus; iar că între teologhisirile acelora sunt unele care poartă titlul de «demonstraţie» – lucrul acesta nu cred că e necunoscut vreunuia din cei ce le preţuiesc pe acestea[75], astfel încât cel ce zice că nu există demonstraţie asupra niciunuia din cele dumnezeieşti, acesta mai degrabă Părinţilor decât nouă cutează a le grăi împotrivă; că, dacă termenul acesta de «demonstraţie» se afla înlăuntrul scrierii, putea să însemne şi alt fel de dovedire sau arătare; dar aşa, fiind scris în titlu, ce altceva decât demonstraţie [logică] poate fi scrierea ce poartă titlul acesta?

(20.) Aşadar, de vreme ce [cuvântul] «demonstraţie» arată dovedirea desăvârşită şi sigură, după care nu este cu putinţă o mai desăvârşită aflare a adevărului (precum este, la tribunale, hotărârea judecătorească), ce altceva mai desăvârşit şi mai negreşit decât demonstraţiile Părinţilor am putea noi avea drept demonstraţie propriu-zisă? Că, de pildă, despre sfinţitul şi dumnezeiescul – precum îi este şi numele – Ierothei, se mărturiseşte că era «mai presus de mulţi dintre sfinţii dascăli» nu doar în privinţa «curăţiei minţii» şi a «celorlalte grăiri despre cele sfinte», ci şi în privinţa «acriviei *demonstraţiilor*»[76]; iar cel ce dă mărturie lui despre acestea, care şi strălucit a înfăţişat desfăşurat înfăşurata şi înalta teologie a aceluia, [ne] învaţă limpede îndoită a fi teologia: «pe de o parte cea tainică, liturgic-iniţiatică, negrăită, de nespus, care lucrează şi întemeiază în Dumnezeu prin neînvăţate mistagogii, şi pe de altă parte cea arătată şi filosofică şi demonstrativă, care convinge şi leagă

adevărul celor spuse»[77]. Cum, aşadar, nu [se vede limpede] că a numit-o pe aceasta *demonstrativă*, şi nu *dialectică*, o, filosofule? – cu toate că nu neapărat către cei credincioşi este îndreptată aceasta[78], căci unii ca aceştia nu au trebuinţă de a fi convinşi.

(21.) Dar şi să nu fi fost cuvântul «demonstraţie» însemnat aşa limpede de Părinţi în scrierile lor, ba însemnat chiar în titlu, chiar şi aşa, ea tot există limpede în disputele lor [logice]. Că precum cineva – apucându-se a se împotrivi celui ce spune despre Dumnezeu că este *acelaşi* şi *altul*, sau *mic* şi *mare*[79], celui ce, deci, în astfel de lucruri ce ţin de dreaptacredinţă, îşi alcătuieşte numirile dumnezeieşti pornind de la cele potrivnice – ar zice «Cel ce pentru mântuirea fiecăruia toate tuturora Se face[80] şi Se aseamănă celor ce se întorc la Dânsul, în multe feluri şi potrivit [fiecăruia] şi în multe chipuri[81] pe Sine Însuşi dându-Se în mâinile proorocilor, cum va fi *acelaşi*? Şi, iarăşi, Cel fără măsură, Cel ce prin toate străbate, Cel ce aflat dincolo de toată grosimea, cum va fi *mare*?»; aşadar, precum cel ce zice acestea nu doar că se împotriveşte celui ce spune că Dumnezeu e *acelaşi* sau *mare*, dar şi sfânta Scriptură însăşi o ridică asupra ei înseşi – pentru că şi numirile de *altul* şi *mic*, zise de ea despre Dumnezeu, în acelaşi chip se vor răsturna; căci cum va fi *mic* ceea ce covârşeşte toate şi se întinde dincolo de toate şi toate le cuprinde? – tot aşa şi cel ce – împotrivindu-se celui ce spune că dintre cele dumnezeieşti unele sunt demonstrabile, iar celelalte nu – zice că niciunul din cele dumnezeieşti nu este demonstrabil, de vreme ce nu există atingere a lui, nici ştiinţă, dumnezeiasca Scriptură împotriva ei înseşi o foloseşte, arătându-le pe cele cuprinse în ea – pe unele prin altele – luptându-se întreolaltă; că de nu este atingere de Dumnezeu şi ştiinţă [a Lui], atunci nici demonstraţie nu este; iar de există acestea, atunci va fi şi demonstraţie.

(22.) Ce [lucru] reiese, deci, din acestea, care adevereşte totodată că Scriptura e neîndoielnică şi într-un cuget cu ea însăşi? [Acela] că şí *este* şí *nu este* [atingere a Lui şi ştiinţă], fiecare dintre acestea două fiind spus într-alt înţeles; iar aceasta este ceea ce am spus noi, cum că dintre cele dumnezeieşti unele se cunosc şi se demonstrează, iar celelalte sunt de necuprins cu mintea şi de neurmărit. Greşit este, aşadar, a zice că nu este demonstraţie în privinţa niciunuia din cele dumnezeieşti; pentru că în privinţa unora este; şi este într-un chip anume. Că precum înomenirea Domnului este mai presus de fire, dar şi după fire, şi spusă [fiind ea] negrăită rămâne, şi înţeleasă – neştiută, că în privinţa unora este mai presus de fire, precum zămislirea în pântece de către fecioară, iar într-a celorlalte [este] după fire, precum grosimea pruncului în pântece după zămislire, tot aşa şi dumnezeiescul demonstrabil este, dar şi nedemonstrabil; neîmpărţit împărţindu-se după deosebirea chipurilor, de vreme ce «şí prin cunoaştere se cunoaşte, şí prin necunoaştere»[82]; căci faptul *că este* şi *că este unul* se şi cunoaşte şi se şi demonstrează; dar *ce este* şi *ce este acest 'unu'* – aceasta e cu totul de necuprins minţii.

(23.) Dar auzindu-l filosoful pe marele Dionisie spunând că «dumnezeirea, lăudată [fiind ea] şí [ca] unime şí [ca] treime, nu este nici unime şi nici treime cunoscută în ceva din cele ce sunt»[83], [acesta] a înţeles – precum se vede – cum că din nimic nu se cunoaşte că este unime; pe când marele acela [grăitor-de-Dumnezeu] nu aceasta o spune, ci aceea că faptul *că este unime* se cunoaşte şi se laudă, dar nu [unime] din rândul unităţilor [acestora] cunoscute din numărarea celor ce sunt, care propriu-zis nici nu sunt unităţi, de vreme ce unitatea nu este număr[84] – că pentru aceasta şi doar [pentru aceasta] mai degrabă Aceea S-a cunoscut a fi unitate: [tocmai] pentru că nu Se cunoaşte prin număr şi între numere[85]; căci unitatea propriu-zisă nu este număr; unitate este, aşadar, dumnezeirea, dar nu unitatea cunoscută în cele

ce sunt[86]; precum şi Grigorie de-Dumnezeu-cuvântătorul, spunând că «firea lui Dumnezeu este de neprins şi de necuprins [cu mintea]», numaidecât adaugă, tălmăcind înţelesul spusei: «nu despre faptul *că este* spun aceasta, ci despre *ceea ce este*»[87]. Pe când filosoful acesta ia drept de neprins cu mintea şi de nedemonstrat, deopotrivă, şi *ce este* şi *că este*; şi face aceasta – zică-se – din dorinţa curată de a arăta, prin demonstraţie, că toate cele dumnezeieşti sunt mai presus de demonstraţie. Iar eu, încă două vorbe zicând către el despre lucrul acesta, voi trece apoi la cele ce ne stau înainte.

(24.) Nu tu eşti, oare, cel ce zici că nu există demonstraţie asupra niciunuia din cele dumnezeieşti? Ceea ce ai demonstrat a fi mai presus de demonstraţie nu este, aşadar, dumnezeiesc. Că dacă numirea aceasta[88] ar fi potrivită lui Dumnezeu, nu ar suporta demonstraţie. Tu însă – nu ştiu cum – acum zici unele, acum altele, potrivnice unele altora, nu doar în privinţa dumnezeiescului demonstrat – precum însuţi zici – a fi mai presus de demonstraţie, dar şi când pomeneşti de suişul ce se face [minţii] de la zidiri la Ziditor[89]. Cum, dar, nici de la făpturi nu este dovedire[90] că există făcător? Şi unele din cele nevăzute nu sunt cunoscute din cele văzute? Nici pe dumnezeiescul Pavel nu îl primeşti, cel ce mărturiseşte că «cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la zidirea lumii, înţelegându-se prin făpturi»[91], ci le spui pe toate cele dumnezeieşti [a fi] mai presus de atingere şi cunoaştere?

(25.) «[Ba] da», zice, «dar cuvântul meu, în cazul silogismelor pe care le formulez, îmi este totdeauna după [normele] cuvântului din afară[92]; pe când unele ca acestea le cugetă fiecare în sinea lui»[93]. Cum, dar, cele pe care le cugetă fiecare în sinea lui, acestea nu se pot şi grăi cu limba sau scrie cu mâna, alcătuind discurs prin cuvântul cel dinafară ori întocmind scrieri, aşa cum se întâmplă şi cu premisele imediate şi universale? Căci

cunoaşterea acestora[94] lăsat este a se acumula înlăuntrul sufletului prin inducţie, dianoetic; dar este şi rostită de către cuvântul din afară, tot prin inducţie cunoscută. Tu, însă, şi aceasta ne-ai putea-o zice nouă – cela ce toată puterea o ai a zice orice pofteşti – şi martor minunat să îţi aduci înaintea noastră pe cel ce a zis: «pe [Dumne]zeu a-l înţelege anevoie este, iar a-l exprima – cu neputinţă»[95]. Dar dacă aceasta aşa îţi pare [a fi], ce este ceea ce – nu ştiu dacă despre tine însuţi sau împotriva ta însuţi – o scrii către Latini în *proimion*, cum că «mai multe [sunt cele pe care le] spui decât [cele pe care le] înţelegi»[96]? Pe când eu înţeleg din făpturi nu doar *că este* făcător [al lor], ci înţeleg – şi demonstrez – şi *că este unul*; pentru că pe toate le văd[97] a avea trebuinţă – spre a se face din cele ce nu sunt – de una şi aceeaşi voi[r]e şi înţelepciune şi putere; dar o singură voi[r]e şi totodată înţelepciune şi putere înseamnă o singură fire; aşadar unul este – după fire – Dumnezeu făcătorul nostru.

(26.) Apucă iarăşi armele apărării tale, ia-ţi scutul regulilor lui Aristotel al tău, pune întrebările cele cu două tăişuri, dar aşteaptă puţin şi ţie însuţi ţi le vom pune pe acestea de faţă spre cercetare. Iar acum să vedem din ce lucruri îşi înjghebează [el] aceea că nicidecum nu este îndreptăţit a spune despre Dumnezeu că este unul. «După părtăşie», zice, «nu este, după existenţă nu este, după pricină nu este *unul*; aşadar în nici un chip nu este *unul*»[98]. Părtăşia, deci, şi existenţa socotesc să le las deoparte; pentru că – în privinţa celei dintâi – nimănui nu îi este necunoscut faptul că nu prin părtăşie este ceva lui Dumnezeu[99], şi – în privinţa celeilalte – nimeni nu a cer-

---

la bunătatea lui Dumnezeu, Acela este bun prin Sine sau de la Sine, este binele însuşi); zicând «după părtăşie Dumnezeu nu este *unul*», Varlaam supune însuşirea Lui aceasta (de a fi *unul*) criteriului participării, de parcă unele însuşiri ale Lui – altele decât aceasta – ar fi 'după părtăşie'!

cetat ce este Dumnezeu după existență[100]. Dar cum de nu este îndreptățit a se spune că Dumnezeu este unul după pricină – aceasta nu o pot pricepe; nu doar cum de nu este îndreptățit, dar nici cum de a cutezat a zice așa ceva, de vreme ce Sfinții limpede hotărăsc aceasta; păi dacă nu este îndreptățit a spune că Dumnezeu este unul după pricină, atunci [Dumnezeu] nu va fi nici pricinuitor al *unului*; că de la cele ale cărora pricinuitor este – de la acestea Își are denumirile; iar dacă Dumnezeu nu este pricinuitor al unului, atunci nu este pricinuitor al niciunuia din cele ce sunt; căci [tocmai] prin faptul că există *unul* există toate cele ce sunt, și fiecare din cele ce sunt este *unul* sau în privința genului sau în privința speciei sau în privința numărului; și, iarăși, nu ar mai [putea] fi nici *multe*[101] fiecare dintre ele – prin deosebirea după [categoriile] acestea – dacă *unul* nu ar exista; pentru că *unul* este elementul constitutiv și închegător al tuturora[102]. Astfel că cel ce nu este pricinuitor al unului nu este pricinuitor al niciunuia.

(27.) «Dar dacă – ca pricinuitor» zice «al unului – Dumnezeu este unul, nu este în mai mare măsură *unu* decât *multe*, căci este și pricinuitor al celor multe»[103]. Las deoparte a spune că – pe de o parte – prin cele multe nu se desființează unul, căci – pe de alta – [tocmai] prin unul există cele multe, și că Dumnezeu – în unul rămânând – și pe cele multe le aduce la existență, și nu doar le aduce la existență, dar le și cunoaște, neînmulțindu-Și caracterul unitar din pricina deosebirilor proprii celor multe; [și spun:] dar dacă Dumnezeu nu ar fi în mai mare măsură *unul* decât *multe*, pentru ce 'unul' Dumnezeu zicem, dar 'mulți' nu zicem? Pentru ce Îl numim 'Cel cu nume multe', dar nu Îl și îmbucătățim după mulțimea numelor? «Dar nu am spus» zice «'nu în mai mare măsură *unul* decât *multe*', ci 'nu în mai mare măsură *unul* decât *non unul*'»[104]. Dar dacă, pe de o parte, este și [dacă], pe de alta, este *non unul*, atunci va fi *multe*.

(28.) «Cum, dar,» zice «Dionisie cel Mare nu spune despre Dumnezeu că nici *unu* nu este?»[105] Păi nu desființând *unul* [a spus acela aceasta], o, preaiscusitule; căci poruncă avem de la el să nu socotim – în privința lui Dumnezeu – afirmațiile a fi potrivnice negațiilor[106]. Tu, însă, [tocmai] desființând *unul* vii cu acest *non unul*, adăugând motivația aceea de neînchipuit, cum că dacă după pricină este *unu*, [atunci] nu va fi *unu* după existență – că acesta ar fi sensul în care zice «nu în mai mare măsură *unul* decât *non unul*». Dar ce înțelegi prin acest «după existență», o, tu, dialecticule şi invincibilule? Dacă nimic altceva decât faptul de a fi, atunci cum [zici că] ceea ce este după pricină *unu* nu este, iarăşi, nicidecum *unu*? Căci [tocmai] prin faptul de a fi Dumnezeu *unul* mai presus de *unul* cel din cele ce sunt[107], [tocmai prin faptul acesta] este socotit pricinuitor al *unului* celui din cele ce sunt, 'nedeclinat' – ca să zic aşa – dându-Se pe Sine Însuşi [acestora] şi transmițând[u-le], din bunătate, însuşirea Lui de a fi *unu* şi împărtăşindu-Se [lor] în chip neîmpărtăşit. Iar dacă prin acest «după existență» înțelegi că *unul* nu este ființa lui Dumnezeu şi aceasta e pricina pentru care nu e îndreptățit a spune despre Dumnezeu că este *unul*, atunci nici soarele nu este *unul*, pentru că *unul* nu este nici ființă a lui; iar dacă prin părtăşie de însuşi-unul[108] este soarele unul, totuşi nu va fi în mai mare măsură *unul* decât *non unul*, de vreme ce nu este unul după existență; şi la fel în privința tuturora câtor se împărtăşesc de unul, şi pe bună dreptate.

(29.) Că de vreme ce însuşi-unul nu este în mai mare măsură *unu* decât *non unu* după înțelepciunea ta, cu atât mai mult cele câte sunt *unu* prin părtăşie de acesta; şi nu doar în privința unuia, ci şi în privința a două sau a trei şi a tot numărul; că de vreme ce câtimea nu e niciodată ființă, două [lucruri] nu sunt în mai mare măsură două decât non-două; pentru că, deşi după număr sunt două, nu sunt două după existență nicidecum. Astfel că nu fap-

tul că Dumnezeu este *non unu* l-a demonstrat filosoful, ci faptul că *unul* nu există, de vreme ce nu este în mai mare măsură *unu* decât *non unu*, şi – într-un cuvânt – a desfiinţat tot numărul. Dar aceasta este – ca să zicem pe limba ştiinţei lui – paralogism, venit din necunoaşterea metodei de combatere, de care [paralogism] viteazul se slujeşte şi când teologhiseşte, prin care şi înţelepţindu-se, a desfiinţat tot numărul; pentru că nu e cu putinţă să existe – în acelaşi sens – *unul* şi *non-unul*; că, aşa, s-ar dovedi lesne în privinţa fiecăruia din cele ce sunt că nu este în mai mare măsură existent decât ne-existent.

(30.) Dar dacă în privinţa tuturor celorlalte lucruri vădit este că a minţit – că unul e soarele care ne luminează şi mulţi luminători şi mulţime de stele[109] – nu a minţit, totuşi, în privinţa lui însuşi; pentru că unul fiind, nu unul este după discursuri, ci altul şi potrivnic sieşi. Căci cel ce spune aici, sus şi tare, cum că Dumnezeu nu este unul după existenţă, auziţi ce spune mai sus: «cele ce sunt în cazul celorlalte fiinţe[110] însuşirile predicate *în sine*, acestea sunt în cazul lui Dumnezeu însuşirile predicate *împrejurul Lui*[111]; că nu se poate ca ceva să fie şi să nu fie, deopotrivă; dacă, deci, te va întreba cineva», zice, «'acestea pe care le predici [a fi] împrejurul lui Dumnezeu sunt fără subzistenţă ori se împărtăşesc de vreo existenţă?; şi dacă e aşa, sunt fiinţe ori accidente?' cum vei scăpa de a zice că fiinţa dumnezeiască este demonstrabilă?»[112]

(31.) Ce este, aşadar, ceea ce zice? De vreme ce, pe de o parte, fiecare [lucru] din cele ce sunt este ori fiinţă ori accident, iar, pe de altă parte, cele dimprejurul lui Dumnezeu nu sunt accidente, atunci sunt fiinţe ale lui Dumnezeu; dacă, deci, va spune cineva că cunoaşte ceva din acestea, atunci va spune şi că fiinţa lui Dumnezeu este cunoscută şi demonstrabilă. Aşadar cel ce zice[a mai sus] că Dumnezeu nu este nimic după existenţă, acum zice despre Acesta că este toate [însuşirile] după existenţă, împingându-ne şi pe noi la aceasta, în chip silit, în virtutea caracterului universal valabil al

categoriilor, precum îşi închipuie. Dar se poate arăta că nici toate cele ce sunt nu se supun categoriilor acestora; şi chiar de s-ar supune, de aici nu reiese neapărat că ceea ce este mai presus de fiinţă trebuie să se supună categoriilor proprii celor ce sunt; că Dumnezeu este – după marele Dionisie – Cel ce le face pe acestea să subziste[113], dar El nu Se alcătuieşte [sumativ] de către ele, nici ajută în vreo măsură – cele dimprejurul lui Dumnezeu – lui Dumnezeu să fie, nici este cunoscută firea Lui, încât să aibă şi deosebire fiinţială, după cum şi Vasile cel Mare zice[114]. Căci [Dumnezeu], în chip propriu-zis fiind şi mai-dinainte-fiind şi singurul fiind şi în chip simplu şi unitar fiind, nu are trebuinţă de nici o deosebire pentru a fi; pentru că de delimitare au trebuinţă multele cele ce sunt, cele de după El; deci cele dimprejurul lui Dumnezeu nu sunt fiinţe ale lui Dumnezeu, ci El este fiinţa celor dimprejurul Lui.

(32.) Întrucât, pe de o parte, El este fiinţă – negrăit este şi neînţeles; întrucât, pe de alta, este fiinţă a celor ce sunt şi viaţă a celor vii şi înţelepciune a celor înţelepţite şi, într-un cuvânt, a tuturora celor părtaşe de *a fi* şi de *a fi bine* entitate (ca să zic aşa) şi putere de-frumuseţe-făcătoare – Se şi înţelege, Se şi zice, Se şi demonstrează, chiar dacă nu pe cât este. Iar dacă cele dimprejurul lui Dumnezeu se şi împărtăşesc de oarecare existenţă, aceasta, însă, li se întâmplă nu întrucât ar fi fiinţe, nici întrucât ar fi enipostaziate, – după cum ceri tu – ci întrucât sunt lucrări ale lui Dumnezeu[115]; iar dacă cineva ia în considerare efectele lucrărilor, între acestea sunt unele care sunt fiinţe, dar nicidecum [fiinţe] dumnezeieşti. Şi nu doar [atât], dar ca să las mulţimea aşa ziselor de către el 'esenţe divine', ca să nu cad şi eu însumi în mulţimea cuvintelor, [adaug doar aceasta:] dacă numitele '[cele] dimprejurul lui Dumnezeu' sunt fiinţe ale lui Dumnezeu, de vreme ce şi zidirile sunt numite 'dimprejurul lui Dumnezeu', precum poate vedea cineva în multe locuri din sfânta Scriptură, atunci – după el – fiinţa lui Dumnezeu va fi zidită.

(33.) Că înţelepciunea şi bunătatea şi lumina şi viaţa şi câte se spun, câtuşi de cât, [a fi] împrejurul Lui – acestea prin

nume sunt date la iveală; cum, dar, să existe ființă a numelor – de-ar cerceta cineva –, de vreme ce și în cazul nostru numele sunt arătătoare nu ale ființelor, ci ale lucrărilor; cum, deci, va spune cineva că – în cazul lui Dumnezeu – numele sunt ființă, [acolo] unde nici nu se află cuvânt arătător al ființei aceleia celei mai presus de ființă? «Căci câți sunt iubitori ai adevărului celui adevărat, nu socotesc cuvenit a lăuda [în imne] thearhica ființă Cea mai presus de ființă[116] nici ca cuvânt sau putere sau viață sau ființă sau bunătate, ci ca dezlegată [și] mai presus de tot numele și lucrul. Dar întrucât aceasta este pricina a toate, Se poate lăuda din toate cele pricinuite, căci 'împrejurul Ei' sunt toate și 'datorită Ei'», precum pare-se lui Dionisie celui Mare[117] și adevărului și tuturor cântăreților Ei celor din veac. Așadar, de vreme ce toate sunt împrejurul acestei thearhice [ființe] mai-presus-de-ființă, iar cele dimprejurul Ei sunt – după părerea ta – ființe, atunci – după părerea ta – toate sunt ființe dumnezeiești[118].

(34.) Mai mult, de vreme ce avem nu doar afirmații ale celor dimprejurul lui Dumnezeu, ci și negații, atunci și acestea vor fi – după părerea ta – ființe dumnezeiești, deși [acestea] nu arată ceea ce este [Dumnezeu], ci ceea ce nu este. Așadar dacă [negațiile] acestea – care se potrivesc lui Dumnezeu mai mult decât afirmațiile despre Dumnezeu – nu sunt ființe dumnezeiești, cum vor fi ființe dumnezeiești afirmațiile? Și cum [zici tu] «cele ce sunt în cazul celorlalte ființe însușirile predicate *în sine*, acestea sunt în cazul lui Dumnezeu însușirile predicate *împrejurul Lui*»? «Pentru că» zice «nu e cu putință ca ceva și să fie și să nu fie»[119]. [Bine, dar,] ce este această nouă și paradoxală cunoaștere-de-Dumnezeu? Că de există [o însușire] *în sine* în cazul a ceva[120], nu e cu nici un chip cu putință ca acel [ceva] să nu fie aceasta. Ca, de pildă, ce? [Însușire] *în sine* este în cazul omului faptul de a fi cuvântător; nu este, deci, cu putință omului a nu fi cuvântător; dar Dumnezeu este mai presus și de toate cele zise împrejurul lui Dumnezeu – de viață și ființă și putere – și se spune că nu este acestea, în înțeles de depășire; și aceea de a nu fi [El] acestea este mai cuvenit-lui-Dumnezeu

şi mai adevărat decât aceea de a fi [El acestea]. Aşadar, cele *dimprejurul lui Dumnezeu* nu sunt pentru Dumnezeu ceea ce sunt cele *în sine* pentru celelalte fiinţe. Şi se zic în privinţa lui Dumnezeu nu doar cele potrivnice în chip apofatic deopotrivă, dar şi cele potrivnice propriu-zis[121]: căci se spune despre El că «Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină»[122] şi că «locuieşte [în] lumina neapropiată»[123], dar şi că «pusu-Şi-a întunericul ascunziş al Său» şi «întuneric sub picioarele Lui»[124]; pe când în cazul celorlalte fiinţe nu este cu putinţă ca cele potrivnice să le fie acestora [însuşiri] *în sine*; aşadar este cu neputinţă ca în cazul lui Dumnezeu cele dimprejurul Lui să fie ceea ce sunt cele *în sine* în cazul celorlalte fiinţe.

(35.) Mai mult, dintre cele dimprejurul lui Dumnezeu unele se zic în mai mare măsură, iar celelalte în mai mică, aceasta şi în cazul afirmaţiilor – că este în mai mare măsură viaţă decât adiere[125] – şi în cazul negaţiilor, deşi pe dos – că în mai mare măsură nu este adiere decât nu este viaţă; şi negaţiile – toate – se potrivesc în mai mare măsură lui Dumnezeu decât toate afirmaţiile; pe când, în cazul celorlalte fiinţe, niciuna dintre însuşirile *în sine* nu le este acestora în mai mare sau mai mică măsură, căci omul nu este mai mult viu decât cuvântător; că nici o fiinţă nu 'este' în mai mare măsură decât [altă] fiinţă, nici vreo însuşire fiinţială nu 'este' în mai mare măsură decât alta. Şi în chip împătrit zicându-se *în sine*-le, în nici un chip nu sunt [însuşiri] *în sine* însuşirile acestea cele dimprejurul lui Dumnezeu; căci nici dumnezeiescul nu este datorită acestora, pentru că este nepricinuit, nici acestea nu sunt definiţie care să arate *ce este* Dumnezeu, pentru că nicidecum nu se îngăduie a cerceta *ce este* Dumnezeu, dar nici dumnezeiescul nu se prinde în definiţia acestora, pentru că dumnezeiescul e mai presus de noţiune. Şi de-sine-subzistente cum vor fi[126], câtă vreme se spune despre ele că sunt ale

---

(*glas de adiere subţire*) prin 'adiere de vânt lin', unde *adiere* corespunde lui *φωνή* (*glas*).

unui subiect şi nu leapădă faptul de a fi împrejurul a ceva? Că de ce mai spunem despre ele că sunt [însuşiri] *împrejurul* lui Dumnezeu, şi nu că sunt [însuşiri] *în sine* ale lui Dumnezeu? Că, de vreme ce Grigorie cel cu numele cuvântării-de-Dumnezeu numit spune că «nu din cele *dintr-Însul*[127]», ci din «cele *dimprejurul* Lui» Îl cunoaştem pe Dumnezeu[128], atunci va fi nouă – după definiţia filosofului – că Îl vom cunoaşte pe Dumnezeu în acelaşi chip cum cunoaştem celelalte fiinţe; că pe acestea le cunoaştem din [însuşirile] existente lor *în sine*, iar acestea sunt în cazul lui Dumnezeu [cum zice filosoful] cele spuse împrejurul Lui, din care Îl cunoaştem pe El.

(36.) Mai mult, dacă Dumnezeu Se cunoaşte pe Sine precum este şi dacă cele dimprejurul lui Dumnezeu sunt totuna cu ceea ce este *în sine* celorlalte fiinţe, iar noi Îl cunoaştem pe El din cele dimprejurul Lui, atunci şi noi Îl cunoaştem precum este, cum El însuşi Se cunoaşte pe Sine; astfel filosoful, [pornind] de la thearhica fiinţă Cea mai presus de fiinţă, Cea aşezată deasupra a toate şi de neatins şi de negrăit [şi] silindu-se a ne închide gura, nu a mai luat seama la el însuşi, punându-O pe aceasta în rândul fiinţelor inferioare.

(37.) Şi ar fi vremea să aducem de faţă canoanele lui apodictice[129], [adică] însăşi demonstraţia – mai degrabă autodemonstraţia – pe care din înţelepciunea lui Aristotel luând-o, se slujeşte de ea împotriva raţionamentelor noastre, şi să chibzuim asupra ei; poate că şi aceasta se va dovedi [a fi] una dintre ciripituri – precum Aristotel însuşi a numit ideile platonice, batjocorind învăţăturile aceluia[130]. Iar dacă între cele ce ţin de [demonstraţia] aceasta va fi ceva folositor nouă – nimic de mirare; că şi de la şerpi o anume otravă ne este de folos, dar [doar] după ce îi omorâm şi îi spintecăm şi o scoatem şi o folosim cu chibzuială împotriva muşcăturilor acelora. Împotriva lui Platon, aşadar, şi împotriva demonstraţiei izvodite de el Aristotel ne este de ajuns; că zice: dacă universala [există] dinaintea celor multe, cum spunea Pla-

ton, atunci nu va exista demonstrație; pentru că nu este cu putință a se predica în cazul celor multe ceea ce subzistă unitar, ba încă și înaintea tuturor celorlalte; iar fără predicat nu există demonstrație; dar nici termen mediu nu va exista; că se va supune [premisei] celei dinaintea celorlalte, ceea ce este cu neputință; iar fără [termen] mediu nu există demonstrație[131].

(38.) Lui Platon îi vom pune deci împotrivă învățăturile aceluia, ale celui ce de voie i se împotrivește, iar lui Aristotel pe cele proprii, adică pe filosoful acesta, măcar că nu voiește a-i fi potrivnic[132]. Mai întâi să vedem cum socoate acesta a demonstra că raționamentele noastre în privința celor dumnezeiești nu sunt nicidecum demonstrație, și întâi și întâi [să vedem argumentul] cel cu nerușinare pus de el de față, ca mai puternic decât celelalte, ca unul ce este irezistibil și imbatabil, și care, din pricina emfazei cu care e adus, duhnește a clevetire: «ceea ce este pentru geometri principiul și axioma, aceasta e pentru noi» spune «zicerile Părinților; pe niciuna [dintre acestea] nu trebuie, așadar, să o obținem din silogisme», precum nici geometrii principiile deprinderii lor; «iar cel ce face aceasta – neînvățat este și needucat»[133]. Bine, tu, care ești educat și care mai apoi disprețuiești din multa educație [ce o ai]! Așadar, de vreme ce și în opinia ta zicerile Părinților ne sunt ca principiile geometrice, atunci ceea ce reiese din acestea *demonstrație* ne este nouă, precum și geometrilor ceea ce reiese din principiile geometrice.

(39.) Unde, dar, [între zicerile Părinților] e aceea cum că nu se poate vorbi nicidecum despre demonstrație în privința celor dumnezeiești, lucru despre care ți-e întregul cuvânt? Dar silogismul care nu se face pe temeiul acestor principii nu este teologic, după cum nu este geometric cel [ce] nu [se face] pe temeiul principiilor geometrice. Așadar

[133] Varlaam, *ibidem*, p. 243.

nicicând silogismul teologic nu este dialectic, precum nici cel geometric; vezi cum, fără să bagi de seamă, aperi spusele noastre? Pentru că s-a demonstrat ceea ce e cu totul contrar intenției tale, [și aceasta] ca reieșind din înseși cuvintele tale, cele în favoarea intenției tale; astfel tot cel ce nu urmează adevărului nu urmează nici lui însuși. Dar cum, principiile geometrice le putem arăta că provin din principii negeometrice, pe când pe cele teologice din cele neteologice nu? Căci, privitor la Dumnezeu, nimic din cele ce sunt în afara [principiilor] acestora nu e judecat ca vrednic de crezare obștii Bisericii, ci trebuie să intre spre [obștea] aceasta prin ușă, adică prin Scriptură[134]; tot așa, prin urmare, vom arăta – dacă, firește, cei ce ne contrazic sunt dintre eretici[135] – și că principiile acestea sunt vrednice de crezare, că acela care cercetează asupra principiilor geometrice nu crede geometrilor, pe când aceia care cercetează asupra celor teologice – și mai ales aceia către care ne este cuvântul – pe de o parte spun că cred celor mărturisiți a fi teologi[136], dar, pe de alta, pun la îndoială unele din spusele acelora; dacă, deci, din cele vădit spuse de aceia și din cele ce conglăsuiesc cu acestea vom arăta că reiese ceea ce se cere[137], am risipit îndoiala și, prin aceasta, teologic s-au arătat principiile teologice – dacă, așadar, nu către Elini ne este cuvântul.

(40.) Dar și împotriva acestora, după ce pentru puțin vom folosi cele potrivite lor, [le] vom pune de față constrângerile minunilor, [minuni] din care orice s-ar conchide – este [deja și] demonstrat teologic. Încât cele pe care tu te încrâncenezi a le arăta în privința celor dumnezeiești, dacă [faci aceasta] pornind de la principiile teologice, atunci *demonstrație* este ceea ce s-a arătat, de vreme ce – precum și tu spui – s-a arătat din principii demonstrative; iar de nu [faci aceasta] pornind de la cele zise [nouă] prin Părinți, atunci [ceea ce spui] nicidecum nu va fi vrednic de crezare. Astfel încât nu doar că nu [o] arăți demonstrativ, dar nici dialectic; așadar sofistic

[o] arăți, dacă [o] arăți silogistic; așa, deci, te-ai luptat tu împotriva ta însuți.

(41.) Iar cele cu care mai departe te îngâmfi, ridicându-te în slăvi pe tine însuți cu lăudăroşeniile, ca având [toată] stăpânia în privința raționamentelor – socotesc a le lăsa deoparte; că precum mai sus, fără a băga de seamă, ai pătimit cele contrare intenției tale, tot așa şi aici, a-tot-apodictic şi a-tot-cuvântător-de-Dumnezeu poftind a te arăta pe tine însuți, te-ai dovedit unul din neinițiații în asemenea lucruri; căci ai dovedit că eşti în totală necunoştință atât în ceea ce priveşte reversibilitatea pe care o au în mod necesar cele mai multe din propozițiile silogismelor teologice, întrucât – datorită caracterului singular al subiectului – anumiți termeni sunt echivalenți, cât şi în ceea ce priveşte toate câte – datorită cauzelor ce intervin simultan în demonstrații – sunt egale, deşi în moduri diferite[138]; şi că postulatele minore nu sunt minore dacă nu sunt minore şi în privința potenței semnificației; şi că demonstrația ce reiese din postulate minore nu are superioritate, ci mai bună decât aceasta este cea din postulate majore, când are premisele mai proprii. Acestea, deci, şi câte țin de acestea – cu care, nefiind ele de joacă, te joci împotriva ta însuți – le voi lăsa deoparte; pentru că nu cred că pot fura auzul cuiva; iar de îl vor fura – nu ne priveşte pe noi.

(42.) Pentru că ce zici mai departe? – «silogismul demonstrativ demonstrează prin termenul mediu, acesta fiind cauza; dar e greşit foarte a se socoti ceva drept cauză datorită căreia Duhul este *din singur Tatăl*; cum, dar, pui tu drept astfel de cauză faptul de *a fi prin fire din El*?»[139] Cuvântul acesta, aşadar, nu doar demonstrația [în privința celor dumnezeieşti], dar şi silogismele tale, o, filosofule, [cele despre Dumnezeu] şi deopotrivă toate [silogismele] câte sunt şi care vor fi despre Dumnezeu le arată a fi ilogice şi greşite; căci fără termen mediu – şi acesta drept cauză a concluziei – nu există silogism sigur; că dacă termenul mediu are în însuşi numele lui ceva mediu, tu socoteşti că este greşit foarte a se folosi în privința dumnezeiescului.

(43.) Dar să lăsăm acum aceasta; ci te întreb pe tine, [pe] singurul cuvântător-de-Dumnezeu sigur: din Dumnezeu suntem şi noi – că «toate» zice «sunt din Dumnezeu»[140] –, din Dumnezeu este şi Cel Unul-Născut; fii ai lui Dumnezeu suntem şi noi – că zice «am zis: dumnezei sunteţi şi toţi fii ai Celui Preaînalt»[141], – Fiu al lui Dumnezeu este şi Cel Unul-Născut; dar noi suntem din Dumnezeu şi fii ai lui Dumnezeu-Tatăl şi ai Fiului şi ai Duhului; că în [ipostasurile] acestea trei S-a făcut nouă cunoscut Cel preaînalt; aşadar, noi [suntem] din Aceştia, pe când Fiul [este] *din singur Tatăl;* este, deci, vreo cauză datorită căreia noi [suntem] din Dumnezeirea Cea în Trei Ipostasuri, pe când Fiul [este] *din singur Tatăl*? Dacă nu este, atunci şi noi suntem din Dumnezeu în chip necauzat; iar dacă suntem datorită unei cauze, [aceasta] este bunătatea cea dumnezeiască, datorită căreia este zidirea şi harul cel din zidiri; iar acestea sunt comune Tatălui şi Fiului şi Duhului; căci faptul de *a fi* şi de *a fi bine* le este tuturora de la Tatăl prin Fiul în sfântul Duh; dacă, deci, prin harul lui Dumnezeu [suntem] noi din Dumnezeu, atunci ceea ce este din Dumnezeu, dar nu [este] *după har,* cum altfel va fi [din El] dacă nu *prin fire*? Iar «*prin fire*» acesta nimic altceva nu arată fără numai pe Tatăl ca singură cauză a Celor fără-de-ani ieşiţi din El; cum, aşadar, e greşit a spune aceasta? Dar şi de-ar lua cineva acest '*prin fire*' drept cauză, nici aceasta nu ar fi greşit; căci spus în privinţa Tatălui, pe Acela Însuşi Îl arată drept cauză; iar spus în privinţa Fiului şi sfântului Duh, Aceştia Înşişi sunt cauzaţi; cum ar fi, de pildă: 'Pentru ce Tatăl este propriu-zis Tată al Fiului? Pentru că *prin fire* este Tată Aceluia'; la fel în cazul Fiului şi al Duhului.

(44.) Şi apoi nu modul existenţei, ci al familiarităţii[142] este cel ce se arată [prin aceasta]; aşadar [reiese] de aici că nu este greşit a numi *cauză* «ceea ce arată familiaritatea», «negrăit păzindu-se modul existenţei»[143], precum şi marele Vasile scrie către dumnezeiescul Serapion[144], limpezindu-i lui în ce fel se zice că Duhul Cel Sfânt este din Tatăl;

astfel că cele spuse de către noi conglăsuiesc cu totul cu cei ce vorbesc în Duhul despre Duhul. Aşa fie, deci, acestea.

(45.) Cât despre atingere şi ştiinţă – cum că există în privinţa celor dumnezeieşti – [aceasta] am spus-o la început; iar în privinţa marelui Dionisie e limpede că [filosoful acesta] minte zicând despre acela că ar fi spus că văzătorii-de-Dumnezeu dintre Părinţi «nici umbra umbrei lui Dumnezeu nu au întâlnit-o»[145], asupra acelora şi aceluia martor mincinos ridicându-se cu neruşinare şi prin aceia luptându-ne pe noi sau – ca să zic mai adevărat – [pe noi] laolaltă cu aceia; că însuşi marele Dionisie spune că şi focul şi văzduhul şi apa şi pământul au întipăriri vădite ale însuşirii thearhice[146], iar Pavel – cel mai presus de toţi aceştia mari – zice că «cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la zidirea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire»[147]. Iar dacă acestea[148] nu ar avea o oarecare trăsătură de acolo, cum s-ar mai vedea acelea[149] prin făpturi? Acestea, deci, zidiri neînsufleţite fiind, au întipăriri vădite ale lui Dumnezeu, iar cei care au în ei înşişi cuvântător suflet înţelegător şi care, prin vederea lui Dumnezeu, s-au ridicat mai presus de toţi cei de-o-fire cu ei – aceştia nu au nici 'umbra umbrei' lui Dumnezeu?

(46.) Apoi, şi legea avea umbra bunătăţilor ce aveau să fie[150]; iar când arătatu-s-a harul[151] şi adevărul a venit, vederea-de-Dumnezeu a celor vestiţi pentru el[152] nici umbră a umbrei nu este? Iar Apostolul obşteşte tuturora spune «au nu cunoaşteţi că Hristos locuieşte în voi? – afară numai dacă nu sunteţi necercaţi»[153], pe când tu zici cum că cei ce prin vederea lui Dumnezeu s-au ridicat mai presus [de toate] nici umbra umbrei nu au întâlnit-o? Iar Duhul lui Dumnezeu

---

[153] Vezi *II Corinteni* 13, 5; 'necercaţi': neîmpărtăşiţi 'cercării' harului (aşa cum zicem 'nemâncaţi' despre cei neîmpărtăşiţi mâncării); varianta oficială îl foloseşte nepotrivit pe 'netrebnici', cu care de regulă redăm termenul ἀχρεῖοι (vezi, de pildă, *Luca* 17, 10).

strigă în inimile celor învredniciți, pentru curăție, «Avvá (Tată)»[154], pe când tu 'cunoştința' aceasta[155] şi sălăşluirea şi familiaritatea nu o îngădui a fi nici umbră a umbrei? Dar şi Domnul îi fericeşte pe cei curați cu inima că Îl vor vedea pe Dumnezeu[156]; când? – când va fi [lor] şi curăția. Şi Însuşi despre Sine zice că «Eu Mă voi arăta lui pe Sine Însumi»[157], şi iarăşi «cel ce Mă iubeşte pe Mine poruncile Mele le va plini, iar Eu şi Tatăl vom veni şi sălaş le el Ne vom face»[158]. Unele ca acestea şi atâtea şi mai multe decât acestea spune adevărul scripturilor, pe când tu nici umbră a umbrei a avea îi socoteşti pe cei ce s-au ridicat până şi deasupra lucrărilor înțelegătoare şi s-au unit cu a-tot-strălucitoarele raze cele de acolo[159]? – deşi ceea ce nu are nici umbra umbrei lui Dumnezeu nici dumnezeiesc nu poate fi[160]. Cum, dar, unii ca aceştia, cu chip dumnezeiesc, să nu fie – nu doar cunoscători, dar şi – pătimitori ale celor dumnezeieşti?

(47.) Dar ce zic eu că nici dumnezeiesc nu poate fi ceea ce nu are nici umbră a umbrei lui Dumnezeu? Că nici între cele ce sunt nu este cu putință a fi; că nimic din cele ce sunt nu e cu totul lipsit de părtăşia binelui; pe când ceea ce nici umbră a umbrei nu are, cum nu va fi cu totul lipsit de părtăşia binelui? Cum aşa? Cel ce pofteşte vieţuirea cea mai rea şi întărâtarea pătimaşă, cel plin de pătimirea nechibzuită şi aplecată spre materie – după părerea celui calomniat de filosofia ta[161] – tot este părtaş de un ecou umbrit al binelui, pe când cei ce nu doar că şi-au dorit petrecerea cea mai bună, dar au şi avut parte de aceasta

---

[160] Dacă 'obiectul' experienței văzătorilor de Dumnezeu nu e nici umbră a umbrei lui Dumnezeu, atunci acest 'obiect' nu poate fi ceva din cele dumnezeieşti, de vreme ce nu are nici un ecou dumnezeiesc în el. Se ajunge astfel la absurditatea că văzătorii de Dumnezeu nu sunt de fapt părtaşi de Dumnezeu, deci nici văzători de Dumnezeu.

[161] Vezi sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* IV 20 (ed. Ritter, p. 167).

şi au alergat – prin întinderea pe de-a-ntregul către binele cel cu adevărat – la vederea-de-Dumnezeu cea fără patimă, [aceştia] nici umbră a umbrei binelui nu au?

(48.) Dar şi tot omul este după chipul lui Dumnezeu, poate şi după asemănarea [Lui]; pe când cei ce prin aţintirea pe viaţă la Dumnezeu prin nematerialnica şi nefăţarnica şi neîncetata rugăciune şi prin neîntoarsa căutare spre Dumnezeu s-au mutat deja la vrednicia îngerească, [aceştia] nici umbră a umbrei lui Dumnezeu nu au? Bine ne-a descoperit, aşadar, nouă Ioan în *Apocalipsă* cum că cele de pe pietricica albă nimeni ne le poate cunoaşte, decât cel ce o primeşte[162]; deci nu că nu le poate cunoaşte, dar, dacă nu are ureche credincioasă, nici nu îşi închipuie că există în vreun fel, adevărata vedere-de-Dumnezeu nevedere socotindu-o, nu ca pe una ce este mai presus de simţire şi cunoaştere, ca într-un întuneric sfânt, ci ca pe una ce nu este nicidecum.

(49.) Aşa, deci, şi filosoful – sufletesc de-a dreptul fiind şi neprimind cele ale Duhului[163] – a zis, pe de o parte, despre văzătorii-de-Dumnezeu cei din veac arătaţi că nici umbră a umbrei lui Dumnezeu nu au văzut, şi, pe de alta, ucenic făcându-se unora dintre cei de astăzi, prin cunoaşterea cea cu nume mincinos[164] şi prin înţelepciunea cea lepădată, ca una ce nu Îl cunoaşte pe Dumnezeu, s-a oştit asupra dascălilor[165]. Pentru că, zicând aceia către el, după învăţătura predată de Părinţi, cum că între cele obişnuite ale începătorilor este şi faptul de a-şi sili [chiar] şi prin anumite şiretlicuri mintea a se întoarce la sine însăşi, ca pe una ce cu anevoie se izbăveşte de cele din afară, şi, astfel, să privească la ei înşişi [chiar] şi după omul cel dinafară[166], acesta s-a aruncat, pentru aceasta, asupra dascălilor lui. Dar ce zic eu [aceasta] despre cei ce de curând s-au dezbrăcat spre o asemenea luptă[167], a se întoarce

---

[167] Imaginea luptătorilor de la întrecerile din antichitate, care se luptau dezbrăcaţi de haine şi unşi cu ulei.

spre ei înşişi şi după omul din afară? Că şi dintre cei mai desăvârşiţi sunt unii care, folosindu-se de poziţia aceasta în rugăciunea lor, binevoitor avut-au Dumnezeiescul[168]. Că şi însuşi Ilie cel preadesăvârşit în vederea-de-Dumnezeu, capul pe genunchi punându-şi şi, astfel, mintea în sine însăşi adunând-o şi pe Dumnezeu mai nepregetător făcându-L, seceta aceea cea de mulţi ani a dezlegat-o[169].

(50.) Iar dacă pe viteazul acesta, care frica lui Cain a suferit-o cu mintea[170], ai noştri l-au sfătuit a-şi ţine puţin răsuflarea[171], ca totodată să-şi ţină puţin şi cugetul, şi a nu-şi plimba ochiul încoace şi încolo, ci, ca pe un reazem, a şi-l aţinti pe piept sau pe buric, şi puterea minţii prin vedere vărsată în afară înlăuntrul inimii a o trimite, iarăşi, printr-o astfel de poziţie a trupului – aşa cum spune cineva dintre cei mari despre acestea, că «după călcarea [poruncii] omul cel dinlăuntru ia de obicei chipul poziţiilor din afară»[172] – dacă, deci, acestea l-au sfătuit aceia pe acesta, în scurtă vreme lepădând [el] frâiele, nu s-a oprit la a se face dezertor, ci şi amarnic învinuitor al lor s-a făcut în sinod, numindu-i pe aceştia 'cu sufletul în buric'. Cum şi pe cel ce a spus către Dumnezeu «pântecele meu suna-va ca o alăută şi cele dinlăuntru ale mele ca zidul de aramă ce l-ai înnoit»[173] şi pe cel ce a spus cum că «legea lui Dumnezeu în mijlocul pântecelui meu»[174] i-ar numi 'cu sufletul în pântece' sau 'cu legea în pântece'

---

[171] Simeon Noul-Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni*, ed. Hausherr, în *Orientalia Christiana Periodica* 9, 2 (1927), p. 164.

[172] Macarie, *Omilii* 16, PG 34, 617 D; Ioan Scărarul, *Scara* 28, PG 88, 1133 B; *ibidem* 25 (PG 88, 1000 D-1001 A).

[173] *Isaia* 16, 11; ediţia critică a lui Rahlfs nu îl conţine pe χαλκοῦν; textul oficial românesc nu poate fi folosit nici în cazul de faţă, pentru că spune 'lăuntrul Meu se zbuciumă pentru Moab ca o harfă şi inima mea pentru Chir-Hares'.

[174] *Psalmii* 39, 8; în ediţia oficială locul corespunde versetului 11, însă traducerea este defectuoasă: 'legea Ta înlăuntru inimii mele'.

şi celui ce a scris «pomenirea lui Dumnezeu lipească-se de răsuflarea mea»[175] nume asemănător i-ar pune şi i-ar batjocori pe toţi care prin simboluri pe cele înţelegătoare şi dumnezeieşti şi duhovniceşti le închipuie şi le numesc şi le adulmecă; dar pe aceia nimic nu îi va vătăma dintr-aceasta; pe când acesta va rămâne în afara sfintelor acoperăminte şi nici la umbrele adevărului nu va avea cum căuta [cu ochii][176].

(51.) Şi nu te scârbi auzind de la noi acestea; că noi te socotim pe tine mai aproape de Dumnezeu decât tu pe cei uniţi cu Dumnezeu; căci noi te scoatem afară dintre umbre, pe când tu pe aceia şi din umbrele umbrelor. «Dar», zice, «'acum vedem în oglindă'[177] spune marele Pavel». Ce este, dar, oglinda? [Oare] nici umbra umbrei nu apare în cuprinsul ei, cât de puţin străvezie şi lucioasă ar fi [ea]? Şi cum ar [mai] arăta ceva şi cum ar [mai] fi oglindă şi cum vedem ceva în ea dacă nici umbra umbrei nu o are? Iar când cineva se face pe sine însuşi oglindă neştirbită a lui Dumnezeu[178] şi, împărtăşindu-Se de Dumnezeu, îndurat în el însuşi Îl are şi în chip înţelegător pe Acesta Îl întâlneşte, lumină mai presus de lumină întru lumină văzând, care nicidecum nu hotărniceşte ochiul cel ce vede, cum nu va avea nici umbră a umbrei lui Dumnezeu? Iar când şi minte este oglinda, şi [încă] minte curăţită şi nepătată, fire nematerialnică, lumină înrudită – dacă este să zic aşa – preaînaltei şi celei dintâi lumini, cum – cu totul luminându-se de această lumină dintâi – nu se va arăta *după părtăşie* ceea ce arhetipul este *după fire*? Şi cum nu va arăta şi prin sine însăşi lucirea ascunsei frumuseţii aceleia, după cum şi prorocul zice că «[fie] strălucirea Dumnezeului nostru peste noi»[179]? Şi cum, dar, astfel fiind şi [astfel] arătându-se, bună-mireasmă a lui Hristos[180], vestitor virtuţilor Lui[181], nici umbră a umbrei lui

---

[180] *II Corinteni* 2, 15.

[181] Sau: al bunătăţilor Lui.

Dumnezeu nu va avea? Cum de ai ajuns la cuvintele acestea cu adevărat neluminate şi mult-întunecate, o, filozofule? Că departe sunt de umbrele acestea scrierile lui Dionisie celui Mare; pentru că el [se] arată socotind un lucru atât de mare vederea adevărată şi tainică a purtătorilor-de-Dumnezeu, încât învăţăturile desfăşurate ale sfintelor scripturi le numeşte asemuiri ale plinirii lor văzătoare-de-Dumnezeu, celei cu mintea[182]. Cum, deci, în chip nesăbuit închipuindu-şi el aceasta, a spus-o – o vom zice noi.

(52.) Altul dintre adevăraţii cuvântători-de-Dumnezeu, astupând gura teologilor trufaşi, *umbră* numind cunoaşterea lui Dumnezeu cea arătată lumii, a zis că cei ce filosofează asupra celor văzute au *umbra umbrei* acesteia, de vreme ce nici înţelegerea cu acrivie a zidirii nu o au[183]; iar acesta – cel neduhovnicesc şi care îi judecă pe cei duhovniceşti – neştiind că teoptia (vederea-de-Dumnezeu) se deosebeşte de teologie (cuvântarea-de-Dumnezeu), mai ales de aceea ce porneşte de la cele văzute, a mutat de la aceea asupra acesteia umbra cea îndoită, ba mai mult, nici pe aceasta nu o îngăduie văzătorilor celor nevăzute; pe aceştia, prin aceste cuvinte, nerăsplătiţi arătându-i[184], pe înţelepţii cei din afară 'nu am' zice, cu generozitate, 'cum să nu îi socotesc minunaţi', de vreme ce – zice el despre ei – 'întru totul au cuprins cu mintea mai-presus-ul dumnezeiesc şi susţin că, în privinţa celor ce sunt mai presus de noi, trebuie să vină viziune de sus şi să strălucească lumină inteligibilă, [lumină] prin care [ne] este conjugarea cu cele dumnezeieşti şi dobândi-

---

inegal redat în româna scripturistică şi imnografică; vezi I *Corinteni* 9, 24 («cei ce aleargă în stadion, toţi aleargă, dar numai unul ia *premiul*») şi, de pildă, irmosul «Spăimântatu-s-au toate» («Cel ce *dăruieşte* pace tuturor celor ce te laudă [lit.: *premiază cu* pace pe toţi cei ce te laudă]»), care face aluzie la *Coloseni* 3, 15, tradus şi el, ezitant, prin: «Şi pacea lui Hristos… *să stăpânească* în [lit.: *să fie premiul luat de*] inimile voastre».

rea contemplațiilor simple, mai presus de demonstrația [logică]; când îi aud spunând acestea, nu pot' zice 'să nu socot că și ei au fost luminați de Dumnezeu'[185]. Cu ce luminare? Negreșit că cu aceea pe care o și descriu [aceia]; aceasta, așadar, o zice fără înconjur, cum că nu poate să nu îi socotească și să nu îi numească cinstitori-de-Dumnezeu și văzători-de-Dumnezeu, deosebiți față de ceilalți[186]. Dar faptul că ceea ce aceia numesc lumină este întuneric adânc și cumplit și că 'viziunea de sus' este, în chip vădit, de jos și diavolească – [aceasta] s-a arătat în cuvântul dintâi către el[187], iar *mai-presus*-ul[188] pe care îl atribuie lui Dumnezeu, punându-l și pe acesta de față, l-am demonstrat a fi opinie atee; și poate n-ar fi rău a spune și aici pe scurt despre aceasta, în conglăsuire cu cele spuse acolo și într-un gând cu acelea.

(53.) Zis-a, deci, David: «dumnezeii cei ce nu au făcut cerul și pământul – piară»[189]; iar eu, adăugând, aș zice: dimpreună cu dumnezeii aceștia piară și acel *mai-presus* al lui Dumnezeu care nu are întâietate – după învățătura acelora – nici în fața materiei celei fără formă, nici [nu] a adus la existență din cele ce nu sunt pe cele ce sunt, nici [nu] este neasemănat mai presus de cele câte se văd în lumea noastră, nici [nu] poartă de grijă – prin pronia lui – de cele ce sunt aici și ale noastre. Căci acestea sunt dogmele lui Socrate și Aristotel și Platon, pe care acesta – ucenicul lor – i-a admirat cum că 'întru totul au cuprins cu mintea *mai-presus*-ul dumnezeiesc'. Iar Pitagora zice în mai degrabă gratuitele – decât auritele – eposuri că asemenea este dumnezeiescul, neîncetat, cu ceea ce s-ar face omul oprindu-se din lucru; așa a înțeles *mai-presus*-ul lui Dumnezeu. Dar și să fi înțeles [ei] mai-presus-ul [acesta], luminați tot nu ar fi; căci nu ca pe Dumnezeu L-au slăvit pe Cel ce L-au înțeles a fi Dumnezeu[190], de Îl vor fi și înțeles; că și diavolii Îl știu pe Hristos a fi Dumnezeu preaînalt[191], precum duhul lui Python zicea

---

[191] Vezi *Marcu* 5, 7; *Luca* 8, 28.

despre Sila şi Pavel «aceştia robii lui Dumnezeu Celui preaînalt sunt»[192], şi nu zicem – pentru aceasta – că diavolii sunt [şi] luminaţi de Dumnezeu, cu toate că nimic nu e mai înalt decât Cel Preaînalt, sau deopotrivă [cu El][193].

(54.) Iar deasupra lui «mai presus de demonstraţie» – pe care înţelepţii Elinilor şi acesta, cel ce urmează lor, îl socotesc a fi lucru mare – sunt toate cele prin fire înţelegătoare[194] şi multe din cele ce nu sunt prin fire înţelegătoare, făcute de noi şi de gândirea noastră, cum şi mai înainte am arătat. Iar dacă demonstraţia cea după socotinţa acelora se va vădi a fi între cele ce nu sunt nicidecum, atunci negreşit că va pieri şi acest «mai presus de demonstraţie», sub coiful lui Hades[195]. Ce este, aşadar, ţinta demonstraţiei? Aflarea adevărului. Ce este termenul mediu? Cauza pentru care ceva este aşa şi nu altfel. Care este principiul[196]? Noţiunile comune şi axiomele cele cunoscute prin fire şi de către toţi admise.

(55.) Să începem, dar, cu principiul. Nimic nu este mărturisit şi admis de către toţi; şi sunt unii sceptici care [chiar] contrazic deopotrivă toate; pe când lui Aristotel i-a părut noţiune comună tuturora faptul de a nu fi cu putinţă a se face ceva din ceea ce nu este nicidecum, ca şi acela de a fi cauza materială totdeauna înaintea celei formale, şi multe altele asemenea care stau astfel[197]; dar nouă nu ni se pare astfel; ci cu totul pe dos cugetăm în privinţa lucrurilor acestora – şi cei înţelepţi, şi cei necărturari[198]: că din cele ce nu sunt s-au făcut toate de către Dumnezeu[199], precum şi că lumina subzistă dinaintea stelelor[200], deşi e forma [adică chipul] acestora. Dacă, deci, pe de o parte, cele ce nu sunt mărturisite deopotrivă de către toţi nu sunt nici cunoscute

---

[199] *II Macabei* 7, 28: «rogu-te, fiule, căutând la cer şi la pământ, şi toate cele dintr-însele văzându-le, să cunoşti că nu din cele ce sunt le-a făcut pe ele Dumnezeu» (varianta oficială nu urmează *Septuagintei*, ci zice: 'să cunoşti că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu').
[200] *Facerea* 1, 4, 14.

prin fire şi dacă, pe de altă parte, nimic nu este mărturisit deopotrivă de către toţi, atunci – după socotinţa ta şi a acelora – nimic nu este cunoscut prin fire; dar lipsindu-vă cele cunoscute prin fire, atunci negreşit că vă lipseşte totdeodată şi demonstraţia[201]; că şi tu însuţi, în scrisorile către noi, proclami faptul că tot principiul demonstrativ trebuie să fie premisă cunoscută prin fire[202].

(56.) Apoi, premisele trebuie să aibă caracterul necesităţii, de vreme ce demonstraţia propriu-zisă – după Aristotel – se face asupra celor necesare şi veşnice, adică asupra celor ce sunt de-a pururea, care, dar, tot din cele ce sunt de-a pururea îşi iau şi demonstraţiile[203]; căci astfel sunt cele cu adevărat necesare; pe când ceea ce este de-a pururea, aceasta este fără de început [adică fără principiu] şi fără de sfârşit; pentru că ceea ce într-o vreme nu era şi de la o vreme nu va fi[204] – cum va [putea] fi aceasta ceva ce este pururea? Şi, deci, cum va [putea] fi aceasta ceva necesar? Dar nimic din cele ce sunt şi [deci] din cele zidite nu este de felul acesta. Prin urmare nu există demonstraţie asupra a nimic, de vreme ce şi Aristotel zice – cuvânt cu cuvânt – [că] «nu este demonstraţie în privinţa celor stricăcioase», iar concluzia demonstraţiei trebuie să fie nestricăcioasă şi veşnică[205].

(57.) Apoi, de vreme ce nimic nu are în mai mare măsură formă de principiu decât premisa primă şi imediată, [silogismul] demonstrativ de unde va avea ştiinţa [în privinţa] acesteia? Oare nu din experienţă[206]? E limpede tuturora [că da]; bine, dar experienţa e înşelătoare; dacă deci, pe de o parte, ştiinţa este superioară demonstraţiei – de vreme ce este superioară principiilor – şi, pe de altă parte, este [ea însăşi] înşelătoare, atunci cum nu va fi [şi] demonstraţia înşelătoare? Sau, mai bine zis, cum va fi demonstraţie ceea ce voi numiţi demonstraţie? Că dacă demonstraţia cea după Aristotel este consideraţie sigură, dar e cu neputinţă dobândirea ei, atunci demonstraţia cea după Aristotel nu este între cele ce sunt.

(58.) Apoi, universalele – care sunt principiile demonstrației – prin inducție își capătă credibilitatea; iar inducția constă în a integra toate particularele și a nu lăsa nimic deoparte; dar particularele sunt nenumărate; așadar este cu neputință a se face inducție și universalele nu au credibilitate și nu fac obiectul științei tocmai în virtutea universalității[207]. Și nu doar că nu le cunoaștem [științific] pe acestea mai bine decât prin demonstrație, dar nici părere sigură nu avem în privința lor; din astfel de principii cum va fi, deci, [cu putință a se face] demonstrație, care [demonstrație] este [o] opinie neclătinată?

(59.) Dar să punem de față câteva din cele astfel conchise și demonstrate de către filosofi. Soarele este pururea mișcător, pentru că mișcarea în cerc a corpurilor cerești este continuă și neîntreruptă. Soarele se mișcă pe bolta cerească pururea de la răsărituri la apusuri, că se și rotește împreună cu aceasta[208]. Dacă, mișcându-se soarele în emisfera de deasupra noastră, pe vreme senină, discul lui pare nedeplin, e pentru că sub el se mișcă pe verticală corpul lunii; pentru că, pe vreme senină, niciodată nu poate fi acoperit de alt corp. Acestea le spun [aceștia] și în privința lunii, puțin diferit. 'Dar de unde cunoașteți științific acest *pururea* și universala?' – zicem noi către ei. 'Prin inducție' zice 'învistierindu-se cunoașterea aceasta în suflete, devine [apoi] principiu al demonstrațiilor'. 'Cum prin inducție? – spune mai limpede'. 'Am văzut' zice 'eclipsa de soare cea care are loc prin conjuncție, și după ea alta și alta în mod repetat, și prin puterea dinlăuntrul meu, care e lăsată spre a le pune laolaltă pururea pe cele asemenea, am ajuns la cunoașterea universalei; și iarăși, din continua mișcare de zi cu zi a cerului, din multele observații am conchis universala'.

(60.) Cum așa, o filosofule, ai observat și zilele și revoluțiile și eclipsele cele petrecute înainte de a te naște tu și pe cele ce vor fi după tine, pe toate? Negreșit că nu; și care

sunt mai multe, cele pe care le-ai observat sau cele pe care încă nu [le-ai observat]? Negreşit că nici nu este număr în stare să înfăţişeze prisosul celor neobservate. Cum, deci, ai conchis universala prin inducţie, de vreme ce nu ai pus laolaltă toate particularele? Căci al vostru este – şi adevărat este – cuvântul care zice că, dacă cineva vrea să aibă cunoaştere exactă prin inducţie, atunci trebuie să aibă perceperea tuturor particularelor, prin facultatea din noi potrivită fiecăruia [dintre acestea], şi trebuie să audă fiece lucru din cele de auzit, iar pe cele de văzut – să le vadă. Tu însă, fără a le fi văzut pe cele mai multe din zile şi revoluţii şi eclipse, te pronunţi în privinţa tuturora, îţi închipui că cunoşti ştiinţific într-un chip mai bun decât cel prin demonstraţie şi, prin această ştiinţă pornindu-te împotriva demonstraţiei, o socoteşti opinie sigură şi neclătinată pe cea foarte mincinoasă şi greşită?

(61.) Căci mişcarea continuă a soarelui s-a oprit în vremea lui Iisus al lui Navi[209], iar în vremea lui Ezechia s-a întors înapoi[210] şi a lepădat din sufletul tău învistierita cunoaştere a universalei. Dar întunericul adus ca pedeapsă asupra Egiptului, mai multe zile la rând? Oare este cu putinţă lunii să fie trei zile la rând în conjuncţie cu soarele? Dar eclipsa ce s-a făcut la patima cea mântuitoare a Domnului, nu s-a făcut [oare] fiind luna în paisprezece zile, când este cu totul cu neputinţă ca luna să fie în linie dreaptă cu soarele? Şi – ca să îţi spunem şi despre cele viitoare – cum vor cădea stelele cerului, dacă mişcarea lor în cerc este neîntreruptă? Cum cerul se va închide ca o carte? Cum, în sânge prefăcându-se soarele, luna nu îşi va mai da lumina ei? Mai văzut-ai eclipsă de lună fără întrepunerea pământului?

(62.) Dacă, deci, pe de o parte, universala – conchisă [pornind] de la cele zidite – se face principiu tehnic [al logicii] şi [, aşijderea,] principiu al demonstraţiei [cel] din cele [ce sunt] pururea la fel, şi, din acesta, ştiinţă demon-

strativă, şi dacă, pe de altă parte, nimic din cele ce sunt nu e pururea la fel, că nu e neîntrerupt, atunci principiul demonstraţiei nu va fi [cu putinţă]; şi, nemaifiind principiul [adică începutul], va pieri şi sfârşitul [adică ţinta]. Aşadar, demonstraţia cea după Aristotel arătându-se a nu fi [între cele ce sunt], cum, dară, cinstim dumnezeiescul prin faptul de a spune că este mai presus de [demonstraţia] aceasta? Dar Aristotel nu crede [oare] în cele scrise despre cele cereşti, cele ce au fost şi cele ce au să fie? Tu, însă, spui că crede; dar ce încredinţare poate da[211] – în privinţa unor fapte petrecute – cel încă nenăscut pe când se petreceau ele? Noi, însă, crezând celor ce au văzut, desfiinţăm părerile aceluia. Iar ce adevăr a aflat Aristotel prin instrumentul demonstraţiei şi în ce măsură a obţinut termenul mediu şi cauza – adică nicidecum – deşi pot să spun, totuşi socotesc să nu o fac acum (dar dacă filosoful se străduieşte să îşi apere dascălul, vom zice şi acestea); şi adăugând un singur lucru, vom înceta cuvântul pornit asupra atât de multor lucruri.

(63.) «Demonstraţia» zice «nu admite contrazicere, iar ceea ce admite contrazicere nu este demonstraţie»[212]. Aşadar, de vreme ce rău-slăvitorii le contrazic pe cele ale noastre, atunci e cu neputinţă ca ale noastre să constituie demonstraţie. Cum aşa? Oare nu «prin cuvânt luptă tot cuvântul» – va să zică este şi luptat, la rândul lui[213] – şi demonstraţia nu este şi ea cuvânt? Tu, aşadar, demonstraţia ta – despre care tu zici că este demonstraţie – primeşte a o socoti ori necuvântare, ori cuvânt dar nu demonstraţie; de vreme ce tot cuvântul admite contrazicere[214]. Nu pune, aşadar, *ceea ce nu este* alături de *cele ce sunt*, alături de demonstraţia noastră asupra celor dumnezeieşti[215] – cea dintru scripturile adevărului – demonstraţia lui Aristotel şi «mai-presus-ul» ei.

---

[215] «demonstraţia noastră»: a drept-slăvitorilor.

[EPISTOLA] A III^A^ CĂTRE ACHINDIN

A ACELUIAŞI CĂTRE ACHINDIN
TRIMISĂ DIN TESALONIC ÎNAINTE DE
OSÂNDIREA SINODALĂ A LUI VARLAAM ŞI A LUI

(1.) Faptul că rău-cugetătorul Varlaam zice că suntem diteişti este demonstraţie pe scurt a bunei noastre cinstiri de Dumnezeu şi a relei lui credinţe, că şi marele Vasile a auzit [zicându-i-se] – de către hulitorii asupra Fiului şi Duhului – [cum] că e triteist[1]. Aşadar, nu e oare aceasta o mare dovadă a negreşitei teologhisiri a marelui [Vasile] că trei este – după ipostasuri – Dumnezeu Cel unul? Şi ce dovadă mai mare ar fi a relei-credinţe a celor care, pentru aceasta, îl numeau triteist? Cât despre Grigorie cel numit cu numele cuvântării-de-Dumnezeu, cei din ceata tâlhărească a lui Apolinarie şí pietre au aruncat asupra lui, şí la judecătorie l-au târât, numindu-l diteist, pentru că desăvârşit în amândouă privinţele Îl socotea pe Cuvântul [Tatălui], pe Dumnezeu şi Omul[2]. Iar lui Maxim celui înţelept în cele dumnezeieşti şí mâna şí limba i-au tăiat, fără cruţare, cei de un cuget cu Serghie şi Pyrros[3], vina diteismului şi politeismului punându-i-o, că îndoite propovăduia [a fi] în Hristos voinţele şi lucrările, zidite adică şi nezidite, potrivit cu firile, nezidită fiind în El nu doar dumnezeiasca fire, ci şi voinţa dumnezeiască şi toate lucrările fireşti ale dumnezeieştii firi, care [lucrări] nu sunt firi, ci mişcări cuvenite lui Dumnezeu[4], precum zice în multe locuri din cuvintele lui. Acesta este lucrul pentru care şi noi suntem acum învinuiţi [pe nedrept].

(2.) Dar, cum am zis, învinuirea aceasta este mare dovadă a negreşitei teologhisiri a sfinţilor, şi nu mai puţin

---

[4] Sau: «mişcări cu-dumnezeiască-cuviinţă».

vădire limpede a relei credințe a celor care, pentru [pricinile] acestea, îi numeau pe aceia politeiști. Tot așa, deci, [se întâmplă] și cu cei care, în chip necuvenit, taie acum în zidite și nezidite dumnezeirea cea una și zic că doar ființa dumnezeiască este dumnezeire nezidită și tot ceea ce este nezidit nu se deosebește nicidecum de ființa dumnezeiască, iar toată puterea și lucrarea este zidită și neapărat deosebită de aceasta[5], din pricină că noi zicem că și după acestea nezidit este Dumnezeu Cel *unul* după ființă și [că este] *multe* după lucrări, ca un atotputernic[6]. Căci se zice, după dumnezeiescul Maxim, că Dumnezeu «Se înmulțește»[7] după[8] voi[re]a aducerii la ființă a fiecăreia dintre cele ce sunt, multiplicându-Se – așa zicând – după ieșirile proniatoare [către acestea], cu totul necunoscut după ființă, dar cunoscut după acelea, care sunt bunătatea, înțelepciunea, puterea, dumnezeirea adică măreția și, pe scurt, toate cele dimprejurul ființei, precum zice și Părintele cel cu gură de aur, cuvânt cu cuvânt[9].

(3.) Așa grăind noi acestea către unii ca aceștia, vădit este că cel ce ne învinuiește de diteism nu se închină Făcătorului a toate, ci la dumnezeu nelucrător; că nu mai poate spune despre acela că este 'demiurg' ori 'dumnezeiește-lucrător' ori, simplu, 'lucrător', de vreme ce cinstitul Maxim spune limpede că nu este nicidecum cu putință a lucra [cineva] fără [a avea] lucrarea potrivită, după cum nu este cu putință a exista [ceva] fără [a avea] existență[10]. Dar nici nezidit nu poate fi acesta despre care Varlaam zice că e dumnezeu; pentru că [tocmai] lucrarea necreată – iarăși, după același cuvântător-de-Dumnezeu[11] – e aceea prin care se caracterizează firea necreată; iar ceea ce caracterizează se deosebește de ceea ce este caracterizat.

---

[10] *Epistola către Nicandru*, PG 91, 96 B; *Lucrări teologice și polemice*, PG 91, 200 C–205 AC; *Dialogul cu Pyrros*, PG 91, 340 D.
[11] *Dialogul cu Pyrros*, PG 91, 341 A.

Aşadar, dacă firea nezidită nu are lucrare deosebită faţă de ea – nezidită fiind şi aceasta[12] şi cunoscută nouă din cele pe care le lucrează, [fiind] aceea[13] aşezată mai presus de toată înţelegerea, cum[14] va şti cineva [şi] că există vreo fire nezidită, de-necuprins-cu-mintea fiind în ea însăşi, dar cunoscută din cele dimprejurul ei, între care sunt – după marele Athanasie – şi puterea şi lucrarea acesteia[15]? Dar ce tot lungesc vorba spunând acestea, de vreme ce Părinţii învaţă acestea cuvânt cu cuvânt[16], [cum] că firea lui Dumnezeu şi lucrarea [Lui] nu sunt totuna? Că al firii este [faptul de] a naşte, iar al lucrării [cel de] a face[17]; şi una e fiinţa lui Dumnezeu şi alta e lucrarea fiinţială a lui Dumnezeu; şi una e fiinţa lui Dumnezeu şi altul înţelesul numelor celor dimprejurul ei. Dar ce tot lungesc vorba spunând acestea? Că Varlaam, prin cele ce zice, inexistent ni-L face pe Dumnezeu. Pentru că ceea ce nu are nici o putere sau lucrare firească[18], aceea – după cuvântătorii-de-Dumnezeu – nici nu este, nici nu este ceva, nici este lui vreo afirmare, nici negare.

(4.) Zis-a, aşadar, nebunul acesta – pârâtorul împotriva bunei noastre cinstiri [de Dumnezeu] – că 'nu este Dumnezeu' în inima lui[19], măcar că cu buzele zice că este – chipurile – Dumnezeu. «Dar are» zice «lucrări Dumnezeu, însă zidite; pentru că toată lucrarea lui Dumnezeu fără fiinţa a toate lucrătoare zidită este; şi *unu* fără început şi fără sfârşit – firea dumnezeiască [este], şi aceasta este singura lumină necreată şi slava necreată a lui Dumnezeu». Ce rea-credinţă; mai bine zis: ce ateism şi desăvârşită necredinţă. Pentru că ori Dumnezeu nu are lucrări fireşti şi fiinţiale, iar cel ce spune aceasta este ateu (pentru că [zicerea] aceasta, iarăşi, spune pe faţă că nu

[18] «firească»: a firii, proprie firii.

[19] *Psalmii* 13, 1. Sintaxa e voit ambiguă: 'zis-a în inima lui' sau 'nu este Dumnezeu în inima lui'.

este Dumnezeu; căci Sfinții spun în chip vădit că, neexistând lucrare firească şi fiinţială, nici Dumnezeu nu este[20], nici om, Hristos, Cel în două astfel de lucrări şi în două firi închinat), ori, dacă există lucrări fireşti şi fiinţiale ale lui Dumnezeu, atunci acestea sunt tot zidite; şi zidită va fi şi fiinţa lui Dumnezeu cea care le are pe acestea (că fiinţa şi firea ale cărei lucrări fireşti şi fiinţiale sunt zidite, aceasta nezidită nu este). Dar şi dumnezeiasca pronie şi puterea văzătoare şi strălucirea lui Dumnezeu – cea şi pe Tavor arătată lui Moisí şi lui Ilie şi celor împreună-suiți în munte cu Hristos, Cel ce le-a arătat propria Sa dumnezeire şi împărăție – şi acestea sunt, aşadar, zidiri, dacă singură firea [dumnezeiască] este fără început şi fără sfârşit şi singură aceasta este lumina nezidită şi nezidita slavă a lui Dumnezeu şi [dacă] pricina pentru care [socotim] dumnezeirea nezidită [a fi] una [singură] este aceea că singură fiinţa dumnezeiască este nezidită.

(5.) Pentru că pronia este legătură a lui Dumnezeu cu cele ce se bucură de grija Lui, puterea văzătoare – cu cele văzute, iar strălucirea – cu cele dumnezeieşte luminate[21]; pe când dumnezeiasca fire nu este legătură, [ea, cea] cu totul dezlegată de toate şi aşezată mai presus de acestea. Şi nu al puterii văzătoare este însuşirea de a zidi; căci le vedea Dumnezeu pe toate mai înainte de facere, dar nu le zidea mai înainte de facere. Aşadar, nefiind [totuna cu] firea dumnezeiască cea a toate lucrătoare, atunci – după Varlaam – puterea văzătoare a Duhului va fi zidită. Iar dumnezeiasca pronie se împărtăşeşte [pe sine] celor ce au parte de ea; că «toate cele ce sunt» zice «se împărtăşesc de pronia ce izvorăşte din dumnezeirea cea a toate pricinuitoare»[22]; dar, după dumnezeiescul Maxim, Dumnezeu este neîmpărtăşit după fiinţă[23], după carea – doar după ea – este [El] nezidit, cum zice Varlaam. Aşadar şi de aici reiese – după Varlaam – că dumnezeiasca pronie este zidită. Iar strălucirea lui Dumnezeu se şi împărtă-

şeşte, se şi împarte[24]; că «rază întunecată» zice «a dezgolit Domnul în munte»[25] şi ştiutorii de taină[26] nu întreagă au văzut-o pe aceasta, «ca nu [cumva], [deodată] cu vederea [aceea], să îşi piardă şi viaţa»[27]. Iar că faptul de a se împărţi este al lucrării – şi nu al fiinţei – aceasta o arată Părintele cel cu gura de aur[28]; dar şi proorocul psalmist zice 'şi strălucirea Dumnezeului nostru fie peste noi'[29]; şi «la aceasta mă poartă măsurata lucire de aici – [la] strălucirea lui Dumnezeu a o vedea şi a o pătimi», spune de-Dumnezeu-cuvântătorul Grigorie[30]; şi Cel ce a fulgerat lumina cea adevărată şi cu neputinţă de urmat – după marele Vasile – pe cei părtaşi de El în alţi dumnezeieşti sori îi preface; pentru că «drepţii vor străluci ca soarele»[31]. Pe când firea dumnezeiască este mai presus de toată împărtăşirea, [fire] despre care Varlaam a decretat că singură ea este lumina necreată. Aşadar – după el – creată este şi preadumnezeiasca lumină, de vreme ce aceasta se şi numeşte oarecum, pe când firea dumnezeiască este cu totul fără de nume, ca una mai-presus-de-nume[32].

(6.) Acestea şi unele ca acestea spunând noi împotriva greşitelor scrieri şi propovăduiri ale lui Varlaam, se cădea lui ca aflând, astfel, ceea ce este adevărat, să lepede socotinţa rău-cinstitoare. Şi încă cu câtă bucurie – ai zice. Şi să ştii bine că şi înainte de mustrările [acestea scrise] am aşteptat multă vreme, îndemnându-l pe acesta la buna-cinstire [de-Dumnezeu]. Iar el, nici mustrărilor [scrise] plecându-se, precum nici îndemnătoarelor şi ru-

---

minologie palamită (vezi triada *pronie~putere văzătoare~strălucire*), urmăm aici textului *Septuagintei*.

[30] *Cuvântul 38 (La teofanie)* 11, PG 36, 324 A.

[31] *Matei* 13, 43. Aici actuala traducere românească oficială a Bibliei e fidelă originalului şi traduce pe λάμπω (corespunzător lui λαμπρότης) cu *a străluci*, nu cu *a lumina*, ca în cazul precedent.

[32] Conform logicii lui Varlaam, însuşi faptul că putem folosi în cazul luminii dumnezeieşti numele de «lumină» este o dovadă că ea este creată; căci ceea ce este necreat – şi anume firea dumnezeiască, singura realitate necreată – este imposibil de numit.

gătoarelor cuvinte de mai înainte[33], mai vârtos – după cum socotea – creată numind preadumnezeiasca lumină şi toată dumnezeiasca putere şi lucrare, din zicerile Părinţilor cele de către noi puse înainte pentru [dovedirea lucrurilor] acestora [el] a conchis şi a pus în gura noastră – ba, mai degrabă, în gura sfinţilor Părinţi înşişi – [conceptul de] 'dumnezeire superioară şi inferioară'[34] şi, pe aceasta trâmbiţând-o în stânga şi-n dreapta, îi asmute [asupră-ne] pe cei ce ne ascultă fără a cerceta [ceea ce zicem] şi, totodată, pe cei care fug de ceea ce e – chipurile – absurd îi face să spună [cum] că creată este lumina aceea şi că toată puterea lui Dumnezeu şi lucrarea [Lui] este neapărat deosebită de fiinţa dumnezeiască, ca nu cumva să cadă şi ei într-un astfel de diteism. «Că dacă» zice «şí lumina este necreată, cea cauzată şi participabilă şi făcută vizibilă pe munte, numită neapărat *dumnezeire*, şí firea lui Dumnezeu cea mai presus de toată cauza şi participarea, şi vederea şi înţelegerea, şi numirea şi zicerea, cum va fi una şi nu două dumnezeiri necreate, [una] superioară şi [una] inferioară?»[35] Nepricepând nenorocitul că, dacă dumnezeiasca lumină ar fi zidire, [precum] şi toată dumnezeiasca lucrare cea deosebită de fiinţa dumnezeiască, după cum el însuşi spune, mai degrabă aşa este cu neputinţă a fi o singură dumnezeire nezidită. Pentru că nu va mai exista nici o dumnezeire nezidită; pentru că zidită este firea a cărei lucrare este zidită.

(7.) Dar nici nu este cu putinţă a se aduna laolaltă, într-o singură dumnezeire, neziditul cu cele zidite. Aşadar din cele ce spune el [şi nu noi] reiese că sunt două dumnezeiri,

---

neîmpărtăşibilă) şi *'[în]dumnezeirea inferioară'* (adică harul îndumnezeitor, împărtăşibil); vezi mai departe, îndeosebi paragraful 14. Deşi tradus aici prin [dumnezeire] superioară/inferioară, binomul *ὑπερκειμένη/ὑφειμένη* ar putea fi redat şi prin [dumnezeire] *transcendentă/«imanentă» (coborâtă)*.

[35] Varlaam, *Împotriva Masalienilor* (pierdută).

una superioară în tot chipul şi pururea, ca una ce este dumnezeire necreată, iar alta inferioară şi deosebită [de prima] în tot chipul şi pururea, ca una ce este dumnezeire creată. Dar în fiinţa nezidită şi fireasca putere şi voie şi strălucire şi lucrare – una este dumnezeirea[36]; căci cele fireşti[37] au numaidecât neruptă unire cu firea potrivită [lor] şi sunt în chipul propriu *unului* [celui] nezidit şi egal şi simplu. Pentru că ceea ce nu are putere şi lucrare firească nu că nu este simplu, [dar ni]ci nu există; iar distincţia între superior şi subordonat cea venită din distincţia între cauză şi cauzat, participabil şi neparticipabil, caracterizant şi caracterizat – şi cele asemenea acestora – cu nimic nu împiedică ca Dumnezeu să fie unul şi simplu, având o singură dumnezeire şi egală şi simplă.

(8.) Pentru că şi Tatăl este mai mare decât Fiul[38] [doar] în privinţa pricinii şi în privinţa firii omeneşti a Fiului, şi Duhul – după marele Vasile şi după dumnezeiescul Chiril – este subordonat Fiului în privinţa ordinei şi a rangului venit din aceasta, ca unul dat [lumii] prin Acesta[39], dar cu firea nu este al doilea, după Acesta – cum Eunomie a spus, primul, o astfel de nerozie – ci egal; că precum Fiul este Domn, aşa şi Duhul este Domn, dar un singur Dumnezeu sunt Aceştia, într-o dumnezeire una şi simplă şi egală. Aşadar superioritatea sub aspectul fiinţei şi puterii şi lucrării şi voirii şi a celor asemenea – nezidite fiind toate acestea – cea în privinţa ordinei şi cauzei şi a celor asemenea, nu împiedică [faptul de] a fi o singură dumnezeire. Pentru că acestea sunt dumnezeirea cea una a închinatelor trei Persoane, fiinţa, voia, puterea, lucrarea şi cele asemenea, nu ca fiind [ele] una şi cu totul nedeosebite întreolaltă şi toate doar fiinţă – că aceasta e nebunia lui Varlaam – ci ca unitar şi neştirbit văzute [cu mintea][40] în Tatăl şi Fiul şi sfântul Duh.

---

[40] Literal: 'theoretizate', contemplate.

(9.) Pentru aceasta şi marele Athanasie punând laolaltă şi numărând toate cele dimprejurul fiinţei «fiecare din acestea» zice «nu *fiinţă* se numeşte, ci [ceva ce este] *împrejurul fiinţei*, care [toate], după Scriptură, se numesc şi 'adunare şi plinătate a dumnezeirii', văzute în şi teologhisite despre fiecare din sfintele ipostasuri deopotrivă»[41]. Acestea sunt dumnezeirea nezidită cea una şi simplă şi singura, cea cinstită de către bine-credincioşi. Iar cel ce zice că singura dumnezeire nezidită este fiinţa lui Dumnezeu ciunteşte dumnezeirea; sau, mai degrabă – precum mai sus s-a dovedit – o desfiinţează cu desăvârşire. Iar cel ce susţine că nici o deosebire nu este între fiinţă şi putere şi voie şi lucrarea nezidită – [acesta] întru nimic nu se deosebeşte de cel ce ciunteşte şi desfiinţează [dumnezeirea nezidită], prin rău-cinstitoarea [de Dumnezeu] contopire acelaşi lucru făcându-l; pentru că, preschimbându-se unele într-altele, toate acestea se duc spre nefiinţă. Iar cel ce [ne] încredinţează cum că singură fiinţa este nezidită, deosebind astfel de aceasta puterea şi voia şi lucrarea zidită, în zidite şi nezidite rupe dumnezeirea cea una, rupt şi tăiat fiind el de la dumnezeiescul har şi cu desăvârşire desfăcut de cei bine-cinstitori, nu în mai mică măsură decât Arie şi Eunomie şi Macedonie, ba chiar în mai mare [măsură]. Trebuie, aşadar, ca cei ce au ales a drept-învăţa cuvântul adevărului[42] a iubi, cu pricepere, atât mai-presus-ul fiinţei dumnezeieşti[43] faţă de lucrările dumnezeieşti – că de aici se arată deosebirea întreolaltă [dintre fiinţă şi lucrări] –, cât şi neziditul lucrărilor dumnezeieşti[44], măcar că se deosebesc de fiinţa dumnezeiască – că de aici se arată unimea dumnezeirii; pentru că în afară de Dumnezeu Cel unul nimic nu e nezidit.

(10.) Şi se cuvine să punem acum de faţă puţine din multele ziceri ale sfinţilor, din care s-a arătat – în chip bine-cinstitor [de Dumnezeu] – mai-presus-ul fiinţei nezidite faţă de lucrarea nezidită, şi mai ales din cele ale

marelui Dionisie, de la care – de la el cel dintâi, am zice – a deprins Biserica aceste elemente de bază ale teologiei. Astfel, purcezând marele [Areopagit] a lăuda învederătoarea cea cu-numele-ființei denumire a Celui ce este cu adevărat, «[cu] atât [mai mult]» zice «să amintim că scopul cuvântului nu este acela de a arăta[45] *întru ce* este mai presus de ființă ființa cea mai presus de ființă – căci lucrul acesta e de negrăit şi de necunoscut şi cu totul de nearătat şi mai presus de unirea însăşi[46] – ci de a lăuda de-ființă-făcătoarea ieşire către toate cele ce sunt a thearhicei de-ființă-începătorii»[47]. Iar 'unirea' – cea pomenită aici cu uimire de către învederătorul celor dumnezeieşti – îndumnezeirea este, «după care[48]» – precum însuşi spune începând scrierea *Despre numirile dumnezeieşti* – «de cele de nespus şi de necunoscut ne atingem în chip de nespus şi de necunoscut – după unirea cea mai presus de firea şi lucrarea noastră»[49]. Despre [unirea] aceasta, aşadar, lucrurile vor fi limpezi odată cu curgerea cuvântului. Cu totul vădit este, deci, de aici că nezidită este nu doar ființa lui Dumnezeu cea mai presus – ca şi de toate celelalte [ieşiri] – şi de ieşirea cea de-ființă-făcătoare, ci şi această ieşire [cea] mai prejos [de aceea], ca una ce este de-viață-făcătoare[50]; pentru că ceea ce este făcător şi ziditor – şi aceasta dintr-odată a tuturor celor ce sunt – cum ar fi zidit şi făcut şi, astfel, unul dintre cele ce sunt?

(11.) Şi, puțin mai jos, el zice iarăşi: «cuvântul [nostru] nu făgăduieşte să [o] exprime [pe] cea în sine [şi] mai presus de ființă *bunătate* şi *ființă* şi *viață* şi *înțelepciune* a dumnezeirii celei în sine [şi] mai presus de ființă, [pe] cea mai presus de toată bunătatea şi dumnezeirea şi ființa şi înțelepciunea şi viața, [pe] cea – precum spune Scriptura – mai-presus-aşezată întru cele ascunse, ci arătata

---

ci şi această ieşire inferioară [aceleia], ca una ce este de-viață-făcătoare».

pronie cea de-bine-făcătoare»[51]; proniei acesteia îi înalță, așadar, și aici [marele Dionisie] imne întru-tot-cuvenite lui Dumnezeu. Iar în capitolul al unsprezecelea și *dumnezeire* o numește pe aceasta scriind: «*dumnezeire* numim – pe de o parte – din unghiul obârșiei și dumnezeiescului și pricinii, obârșia și pricina cea una a tuturora, cea mai presus de obârșie și de ființă; iar – pe de altă parte – din unghiul împărtășirii, puterea proniatoare dată de la Dumnezeu Cel de neîmpărtășit, îndumnezeirea însăși, prin care cele părtașe de ea sunt – și se numesc – dumnezeiești»[52]. Așadar doar ființa lui Dumnezeu cea negrăită și mai presus de obârșie, care după însușirea negrăitului și neîmpărtășitului și nearătatului și nepricinuitului este mai presus de pronia aceasta, doar ea singură este nezidită? Sau nezidită este și pronia cea întrecută de ființa aceea [doar] întrucât aceea îi este pricină, numită și aceasta [tot] *dumnezeire*, ca una ce nu este în afara plinătății dumnezeirii celei una? E limpede ca lumina zilei că și aceasta este nezidită; pentru că îndumnezeite le face pe cele ce pot primi îndumnezeirea, ca una ce [ea însăși] nu este în afara lui Dumnezeu Celui unul, iar acelea se află îndumnezeite întrucât sunt părtașe acesteia, ca uneia ce nu prin părtășie se află a fi dumnezeiască, de vreme ce este îndumnezeirea în sine.

(12.) Dar și în capitolul al doisprezecelea, zicând că «*dumnezeire* este pronia văzătoare a toate» și pe aceasta și aici dumnezeiește lăudând-o, zice apoi că «din superioara și mai-presus-așezata și atotsimpla sfințenie și domnie și împărăție și dumnezeire este toată pronia cea bună, văzătoare și cuprinzătoare[53] a celor proniate, pe sine însăși – în chip cuvenit binelui – dându-se spre îndumnezeirea celor întoarse spre ea»[54]. Așadar, [pronia] cea din mai-presus-așezata și superioara și atotsimpla sfințenie și domnie și împărăție și

---

cea care 'întrece toate') sfințenie/ și *mai-presus-așezata* domnie și împărăție/ și preasimpla dumnezeire».

dumnezeire – adică din ființa lui Dumnezeu; căci aceea este preasimplă, ca întru totul neîmpărțită, și, pentru faptul de a fi în ea însăși mai presus de nume și fără nume, se numește *prin depășire* din toate lucrările ei [proprii] – așadar cea din aceea pronie (cea bună și numită *dumnezeire* ca cercetătoare a toate și văzătoare a toate) ce altceva este decât lucrarea lui Dumnezeu – iar nu ființa – care, prin faptul de a fi din aceea, deosebită este de aceea și este întrecută de aceea [doar] întrucât [aceea] îi este pricină și întrucât [aceea] este mai presus de nume? Cum, dar, nu va fi nezidită pronia aceasta cea din aceea, fiind [ea] văzătoarea și cuprinzătoarea, și aceasta pe sine însăși dându-se, în chip cuvenit binelui, spre îndumnezeirea celor întoarse spre ea?

(13.) Dar și de împărtășit – adică împărtășire – a fi arătând-o pe aceasta, cum însuși o numește pe aceasta în multe locuri (că zice «pe sine însăși dându-se, în chip cuvenit binelui»), apoi numaidecât conchide: «și întrucât [plin în chip] mai-presus-de-plinătate este pricinuitorul a toate, [acesta] după depășirea cea una și covârșitoare a toate lăudat este ca 'Sfânt al sfinților', după pricina revărsătoare mai presus de revărsare și covârșirea cea ridicată deasupra tuturora, cum s-ar zice; [că] pe cât le întrec pe cele ce nu sunt cele ce sunt – [ori] sfinte ori domnești ori dumnezeiești ori împărătești – și, iarăși, împărtășirile în sine pe cele ce se împărtășesc [de ele], pe atât este așezat mai presus de toate – și de cele ce se împărtășesc, și de împărtășiri – pricinuitorul cel de neîmpărtășit»[55], după ființă, bineînțeles[56]. Cum așa, [oare] aceste împărtășiri în sine [venite] de la pricinuitorul cel de neîmpărtășit – între care este și toată pronia cea bună, ca una ce este cuprinzătoare și văzătoare a celor proniate și îndumnezeitoare a celor întoarse spre ea, numită *dumnezeire* – sunt zidiri [doar] pentru [simplul fapt] că sunt întrecute de pricinuitorul cel de neîmpărtășit, ca [de un] pricinuitor al lor[57], precum

---

în chipul în care și despre Fiul spunem că este întrecut (sau mai prejos) de Tatăl «în privința pricinii» (vezi, mai sus, începutul paragrafului 8).

ne-a învățat pe noi cugetătorul acesta de cele cereşti, zicând că pricinuitorul cel de neîmpărtăşit este aşezat mai presus nu doar față de cele ce se împărtăşesc – şi de celelalte şi de cele îndumnezeite[58] – ci şi de împărtăşiri – adică de această pronie îndumnezeitoare şi de cele asemănătoare – [aceasta] după pricina cea revărsătoare mai presus de revărsare şi covârşirea cea ridicată deasupra tuturora? Păi cum vor fi zidite cele ce nu prin împărtăşire au faptul de a fi şi care sunt mai presus de toate cele ce se împărtăşesc [de ele]?

(14.) Iar că niciuna dintre lucrările acestea nezidite şi dumnezeieşti nu este ființă acelaşi arătător de cele cereşti a arătat-o vădit în capitolul dinaintea acestuia[59] zicând: «nu vreo ființă dumnezeiască sau îngerească a fi spunem despre existența-în-sine, ci existență-în-sine şi viață-în-sine şi dumnezeire-în-sine a fi spunem şi despre aceste puteri ale lui Dumnezeu – despre însăşi-înființarea, despre însăşi-darea-de-viață, despre însăşi-îndumnezeirea»[60]. Această covârşitoare şi mai presus [de toate] superioritate după ființă a lui Dumnezeu şi față de lucrările nezidite însele Dionisie cel întru toate prisositor şi înalt – şi nu mai puțin întru cele dumnezeieşti – o laudă în toată scrierea lui *Despre numirile dumnezeieşti*, făcând şi din [deosebirea] aceasta – pe lângă deosebirea din Dumnezeu în privința lucrărilor dumnezeieşti – pricină a cuvintelor sale. Dar şi scriindu-i terapeutului Gaius[61], care întrebase cum Cel ce este dincolo de toate este mai presus şi de obârşia dumnezeirii şi de obârşia bunătății[62], spune: «de vei socoti *dumnezeire* şi *bunătate* însuşirea însăşi a darului îmbunător şi îndumnezeitor, Cel mai presus de toată obârşia este dincolo de *astfel* numita *dumnezeire* – ca *obârşie* a îndumnezeirii şi *obârşie* a îmbunării»[63]. Şi în capitolul

[61] Sau 'monahului Caius'.

[62] Adică: şi de thearhie şi de agatarhie.

[63] *Epistola a II^a^ (către Gaius/Caius)*, PG 3, 1068-1069 A. Întrucât, cum am spus mai sus, sfântul Grigorie reaşează textele citate în sintaxa

despre dumnezeiasca pace, sfârşind toate, pe dumnezeieştii noştri învăţători de cele sfinte îi aduce de faţă ca spunând acelaşi lucru[64].

(15.) Există, aşadar, după de-Dumnezeu-înţelepţiţii cuvântători-de-Dumnezeu dumnezeire inferioară – precum şi aici a spus marele Dionisie – şi anume îndumnezeirea, care este dar al fiinţei lui Dumnezeu, celei superioare. Deci în van trâmbiţează acum Varlaam în stânga şi'n dreapta punând diteismul – chipurile – pe seama noastră; pentru că e limpede că spre defăimarea cuvântătorilor-de-Dumnezeu celor fără de pată face el trâmbiţarea aceasta, încrâncenându-se a spune că creat este darul acesta dumnezeiesc şi aşa [şi nu altfel] este o singură dumnezeire necreată, [şi anume] fiinţa lui Dumnezeu. Aşadar, după ce Îl taie pe Dumnezeu în create şi necreate, mai apoi îi batjocoreşte pe cei ce în chip binecinstitor [de Dumnezeu] Îl cugetă pe Acesta a fi nezidit şi după lucrare. Pentru că darul îndumnezeitor al lui Dumnezeu [nu] este [altceva decât] lucrarea Lui, pe care *dumnezeire* şí marele Dionisie şí toţi ceilalţi cuvântători-de-Dumnezeu în multe locuri îl numesc, spunând că mai mult al lucrării dumnezeieşti – decât al fiinţei dumnezeieşti – este numele de *dumnezeire;* că şi lui Isaia îi place a numi 'duhuri' *lucrările* Duhului, după [cum arată] Grigorie de-Dumnezeu-cuvântătorul[65]. Deci, precum prorocul, lucrările Duhului *şapte duhuri* numindu-le, nu a prăpădit caracterul unitar al Duhului[66], tot aşa şi prin denumirea

---

noştri învăţători de cele sfinte spun că cel ce face să subziste bunătatea-în-sine şi dumnezeirea este Dumnezeu Cel mai presus de bunătate şi de dumnezeire, *dumnezeire* zicând a fi îmbunătorul şi îndumnezeitorul har, cel venit de la Dumnezeu».

[65] *Isaia* 11, 2; vezi Grigorie Teologul, *Cuvântul 41 (La Cincizecime)* 3, PG 36, 431 C.

[66] «caracterul unitar al Duhului»: faptul de a fi un singur Duh, nu mai multe, nu alcătuit din mai multe.

de *dumnezeire*, cum s-a arătat mai sus, se numeşte de către sfinţi şí pronia – lucrare fiind [aceasta] a lui Dumnezeu – şí puterea văzătoare şí harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu, adică îndumnezeirea[67], şi nici nu se desfiinţează caracterul unitar al dumnezeirii. Iar puterile şi lucrările lui Dumnezeu, cum şi aceasta s-a arătat mai sus, sunt nezidite; aşadar harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu nu doar că se numeşte *dumnezeire*, dar şi nezidit este după de-Dumnezeu-înţelepţiţii cuvântători-de-Dumnezeu. Că deşi marele [Dionisie] în curgerea cuvântului său îl numeşte pe el *legătură*[68], este însă [vorba de] legătura lui Dumnezeu cu cei îndumnezeiţi; că asemenea este şi dumnezeiasca pronie şi puterea văzătoare; şi, numindu-l pe acesta *imitaţie*, a adăugat *de neimitat*[69], şi a spus despre el că este obârşie a celor îndumnezeiţi şi *obârşie a dumnezeirii* şi *obârşie a bunătăţii*, ceea ce doar despre Dumnezeu se cade a se spune, numindu-l [pe el] *îndumnezeitor*, şi nu *îndumnezeit*, ca să arate că este nezidit.

(16.) Iar [faptul] că harul îndumnezeitor – îndumnezeirea însăşi – este nezidit, [aceasta] şi dumnezeiescul Maxim cu îndrăznire o vesteşte zicând: «aceasta este evanghelia lui Dumnezeu: solia lui Dumnezeu către oameni prin Fiul Cel ce S-a întrupat şi a dat răsplată – celor ce au crezut Lui – îndumnezeirea cea nezidită»[70]. Şi iarăşi: «[chiar] şi în împărtăşirea celor ce au parte de el dumnezeiescul har rămâne de necuprins[71], căci – ca unul [ce este] nefăcut – după fire are nemărginirea»[72]. Şi iarăşi: «îndumnezeirea o pătimim – ca pe una care, după har, este mai presus de fire – şi nu o facem»[73]. Şi iarăşi: «lăsat

---

[70] *Către Talasie*, PG 90, 637 A.

[71] Şi: de neînţeles.

[72] Pe când oamenii o pot avea doar 'după har'; *ibidem*, PG 90, 644 D - 645 A.

[73] *Ibidem*, PG 90, 324 A; vezi *Capete diferite 1*, 75, PG 90, 1209 C.

este ca doar al dumnezeiescului har să fie faptul de a dărui celor ce sunt îndumnezeirea, [în chip] potrivit [fiecăreia dintre ele], strălucind[74] firea [lor zidită] cu lumina cea mai presus de fire şi deasupra hotarelor ei ridicând-o pe aceasta prin însuşirea slavei de a fi mai presus [de hotarele acelea]»[75]. Pentru aceasta şi marele Vasile spune: «Duhul Cel Sfânt L-a vărsat îmbelşugat asupra noastră Dumnezeu prin Iisus Hristos; L-a vărsat, nu L-a zidit; L-a dăruit, nu L-a creat; L-a dat, nu L-a făcut»[76]. Ce, aşadar, a vărsat şi a dăruit şi a dat nouă Dumnezeu prin Iisus Hristos? Oare fiinţa sau harul sfântului Duh? Negreşit că harul cel îndumnezeitor, după cum şi Ioan de-Dumnezeu-cuvântătorul cel cu gură de aur spune că «nu Dumnezeu, ci harul s-a vărsat»[77]; că prin acesta se şi cunoaşte firea Duhului, nezidită fiind ea, şi se şi arată [în afară], căci – în sine [însăşi] – nici o arătare nu are. E limpede, aşadar, că harul acesta este nezidit, atât de limpede încât şi roada acestuia – fiecare [în parte] – în cei [cu har] dăruiţi şi îndumnezeiţi spun că se cheamă – după acesta – fără-de-început [sau neobârşuită], pururea-fiitoare, fără-de-sfârşit, altfel spus nezidită. Pentru că, iarăşi, după sfântul Maxim «Cuvântul veşnicei bune-fiinţări[78] vine – după har – la cei vrednici, aducându-L pe Dumnezeu, pe Cel mai presus de tot începutul [sau obârşia], Care pe cei ce după fire au început şi sfârşit îi face după har fără-de-început şi fără-de-sfârşit»[79], de vreme ce şi marele Pavel, nemaitrăind viaţa cea vremelnică, ci «pe cea dumnezeiască şi pururea-fiitoare a Cuvântului sălăşluit [întru el]»[80], s-a făcut – după har – fără-de-început şi fără-de-sfârşit, [cum] şi Melhisedec «nici început al zilelor nu a avut, nici sfârşit al vieţii»[81] nu după firea cea zidită, după care a şi început a fi şi a şi încetat, ci după harul cel dumnezeiesc şi nezidit şi pururea fiitor mai presus de toată firea şi vremea, [cel] de la Dumnezeu

---

[80] *Ibidem*, 1144 BC; vezi *Centurii* 5, 85, PG 90, 1384 D.
[81] *Facerea* 14, 18; *Evrei* 7, 3; vezi Maxim, *loc. cit.*

Cel pururea fiitor. Aşadar zidit a fost Pavel doar până ce trăia viaţa cea prin porunca lui Dumnezeu făcută din cele ce nu sunt; iar când nu o mai trăia pe aceasta, ci pe cea făcută [lui] din sălăşluirea lui Dumnezeu, nezidit s-a făcut după har, precum şi Melhisedec şi tot cel ce L-a dobândit înlăuntrul său, ca Singur viu şi lucrător, pe Cuvântul lui Dumnezeu.

(17.) Dar acestea le spune şi marele Vasile, [cum] că «ceea ce este mişcat de mişcarea pururea-fiitoare a Duhului s-a făcut sfânt vieţuitor; şi a luat omul, sălăşluindu-se Duhul înlăuntrul lui, vrednicie de proroc, de apostol, de înger, de Dumnezeu – cel [ce] mai înainte [era] pământ şi cenuşă»[82]. Şi, iarăşi, «prin Duhul Sfânt părtaş a se face de harul lui Hristos, fiu al luminii a se unge, de slava cea pururea-fiitoare a se împărtăşi»[83]. Iar dumnezeiescul Grigorie al Nyssei «iese dincolo» zice «de firea sa omul, nemuritor făcându-se din muritor şi din stricăcios nestricăcios şi din vremelnic pururea-fiitor şi, din om, dumnezeu pe de-a-ntregul; pentru că cel învrednicit a se face fiu al lui Dumnezeu negreşit că va avea înlăuntrul lui vrednicia tatălui»[84]. Astfel sunt, aşadar, după har, toţi cei cu-chip-dumnezeiesc şi ca nişte dumnezei. Pe când harul însuşi nu după har este nezidit – că [atunci] vom avea şi har al harului şi, iarăşi, altul al acestuia şi [tot] aşa la nesfârşit – aşadar cu adevărat nezidit este harul. Să îl lăsăm, dar, pe cugetătorul de cele deşarte a spune nerozii zicând că harul acesta este imitare naturală, că şi dintr-aceasta se nasc multe şi grozave erezii. Şi după sfântul Maxim, iarăşi, «nimic făcut nu este făcător al dumnezeirii după fire, şi îndumnezeirea nu este nicidecum ispravă a puterii celei după fire»[85]. Tu, dar, păzeşte-mi buna moştenire aceasta cea lăsată de Părinţi, [cum] că nezidit este dumnezeiescul har ca lucrare a fiinţei lui Dumnezeu şi – după sfântul Isaac – «ca slavă a firii Lui»[86]. Că şi doar zicând cineva că Dumnezeu este nezidit, împreună a cuprins [în

această zicere] şi toate lucrările Lui fireşti. Ce trebuinţă mai este, dar, a cerceta şi a despărţi?

(18.) Dar cugetătorul acesta de cele deşarte, iniţiat în adâncurile satanei şi create socotind – în chip rău credincios – dumnezeieştile lucrări, ca singură dumnezeire nezidită propovăduieşte, cu vicleşug, [a fi] doar fiinţa dumnezeiască, create spunând [a fi] – ca să fie bine-primit celor ce nu ştiu bine scripturile – dumnezeieştile lucrări, [şi,] mai mult, harul îndumnezeitor al preasfântului Duh [în chip] rău despărţindu-l de fiinţa aceea cea mai presus de dumnezeire. Nefiindu-ne, dar, necunoscută o astfel de viclenie, nu am consimţit câtuşi de puţin cu cele puse înainte de către el, ba mai mult, nici am găsit de cuviinţă a spune ceva înainte de a [le] cerceta cu acrivie; l-am chemat, deci, spre a sta de vorbă, ca vădită a se face cugetarea bine-cinstitoare [de Dumnezeu]. Dar el a încremenit şi – crede-mă – nu a îndrăznit nici să crâcnească, mulţi fiind de faţă. Iar dacă acum, pentru aceasta, pe cele viclene [le] trâmbiţează împotriva noastră, pricinuitor de bucurie se face nouă şi de plata cea multă cea din ceruri. Pentru aceasta şi zicem Celui ce a făgăduit acestea 'Doamne, nu-i socoti lui păcatul acesta'; deşi ne doare de cei vătămaţi. Că aşa stau lucrurile putem spune că o mărturisesc toţi cei de aici.

(19.) Iar după plecarea noastră din Sfântul Munte, unde am făcut şi *Tomos* în şapte capete[87] despre cele spuse de el împotriva ortodocşilor, iscălit de preacuviosul protos şi de egumeni şi de aleşii bătrâni şi de preasfinţitul episcop al Ierissos-ului, toţi [aceştia] conglăsuind cu noi şi hotărând a nu primi la împărtăşire pe cel ce nu conglăsuieşte, oricare ar fi – după aceasta, aşadar, am fi putut merge numaidecât în [cetate]a lui Constantin; dar, mai întâi, ne-am pus în minte că Dumnezeul Părinţilor va ridica şi acolo pe cei ce vor grăi în apărarea acestora şi, mai apoi, şi aceasta mi-am zis în sinea mea: 'să-i dăm nenorocitului aceluia [răgazul] de a-şi trage sufletul, prin deşarte nădejdi, ca nu cumva să-şi pună singur capăt zilelor'. Pentru că chiar l-am auzit – când era

aici – cu gura lui zicând că de multe ori era cât pe-aci să crape de neputință și de furie. Așa că și către el, fiindu-mi milă de el, am zis că ceea ce foarte ne silește a ne împotrivi lui în cuvânt nu-i nimic altceva decât aceea că îi numește eretici pe monahi și, de va lăsa aceasta și scrierile spre aceasta și de va zice că nu cunoaște îndestul cele ale lor, vor pieri pricinile împotrivirii; acesta ne-a fost pe scurt cuvântul. Aceasta, deci, am spus-o eu către el. Iar el a primit și a făgăduit să facă [așa]. Iar înaintea marelui diichitís[88], într-adins aflându-se și acela de față, a și stăruit cum că va preface scrierile lui împotriva monahilor și că mai întâi mi le va arăta mie în schițe[89] pe cele realcătuite, iar de îmi va părea că au încă trebuință de vreo schimbare, încât să nu contrazică nimic [din învățăturile monahilor], [a zis] că va primi și va preface [și lucrul acela] (că încă nu era atunci pe față și împotriva mea cu turbare); acestea, deci, le-a făgăduit, iar de scris [a scris] cele ce vezi[90] (că de atunci înainte s-a aruncat întreg deosébi asupra mea); pe acestea, dar, le avem și noi la noi înșine și le cercetăm [cu luare aminte], ca și cum am vâna fiii celor de alt neam[91]. Și nu îmi va ajunge vremea a povesti[92] cele petrecute între timp, și cum nu a putut scăpa din mâinile noastre. Cu fapta, așadar, s-a dovedit acum că acela [este cu adevărat cel ce] va face milă cu el – cela ce, și mai aprig împotrivindu-i-se, îi va sfâșia cu desăvârșire viclenele lui scrieri; că nu va fi liniștit, ca pe un spin având-le în coastă și gândindu-se că îi vor vătăma și pe alții.

---

trimiteri, întrucât redă greșit termenul cu pricina, prin 'a nu lăsa viu'. Despre perceperea scriitorului ca *tată* al scrierilor lui și, invers, a scrierilor cuiva ca *fii* ai aceluia vezi, în urmă, nota 4, p. 55. Sfântul Grigorie folosește aici pasajul scripturistic probabil pentru faptul că în el apare termenul «de alt neam», spre a arăta și astfel deosebirea de duh între el și Varlaam; dar și pe cea după trup, căci Varlaam era calabrez.

[92] Folosire a terminologiei locului *Evrei* 11, 32.

(20.) Ține-mi, așadar, vicleana lui scriere și pe tatăl ei; că, de va afla că vin, va căuta să fugă; și voi veni, când va voi Dumnezeu, dimpreună cu preaputernicul și sfântul nostru împărat, ca să îl călcăm pe bărbatul [acesta] cu cuvintele și să îl tămăduim. Însă mai mult decât de orice altceva mă mir cum v-a înșelat; că apucându-se a scrie sau a spune ceva nou, ne-a urzit vina diteismului; dar aceasta este, să știi bine, ceea ce de la început – chiar dinainte de a ne întâlni noi – și până la sfârșit o tot spune, că, «pentru că ziceți că cineva dintre cei de acum sau dintotdeauna Îl vede pe Dumnezeu în lumină, atunci, de vreme ce Dumnezeu este nevăzut, [vor exista] doi dumnezei sau două dumnezeiri, [una] văzută și [una] nevăzută, [una] inferioară și [una] superioară». Și îi pare că atunci vom vorbi corect, când vom spune că lumina care i-a luminat [împrejur] pe Apostoli pe Tavor și strălucirea și harul acela sunt ori apariție creată văzută prin aer ori plăsmuire plăsmuită de imaginație, mai prejos de înțelegere și nefolositoare niciunui suflet rațional, de vreme ce ține de imaginație sau [de] simțire și [de vreme ce este un] simbol, și nu ceva despre care se poate spune că se află între cele subzistente ori între cele ce se văd în jurul a ceva, ci uneori pare a fi, fără a fi vreodată, ca ceva cu desăvârșire inexistent.

(21.) Noi, însă, nu așa am fost învățați (de Părinți). Iar [de spus] aceasta o spunem: că, de ne va vădi cineva că în scrierile noastre născocim lucruri noi și că scriem și cugetăm în răspăr cu cele spuse și cunoscute de către Părinți, noi îl vom primi pe acesta ca pe un îndreptător al nostru, care fără de voie am greșit, și ne vom pleca lui chiar cu bucurie; iar de conglăsuim cu Sfinții, de va voi cineva a spune ceva rău despre noi sau a se purta rău cu noi, și aceasta o vom răbda fără preget, ca să ne și facem părtași – dimpreună cu Sfinții – de binecuvântarea și de buna-pătimire cea întru Dumnezeu; nu vom răbda, însă, a slăbi în grăirea împotriva învinuitorului lor. Pentru că împotriva Sfinților – să știi – s-a și stârnit războiul acesta și [asupra lor] s-a și adus ocara diteismului; că din cele spuse de ei socotește acest cugetător de cele deșarte a

reieşi [diteismul] acesta; dar, vrând să îi păcălească pe cei care îl ascultă şi vrând să înşele atenţia celor ce îl ascultă, [aducând ocara diteismului,] ba nu dă nici un nume, ba pomeneşte numele unuia dintre noi, ba a unuia dintre ereticii aceia de demult. Nimeni, aşadar, temându-se, să nu iasă de sub păruta vină [de diteism]; că şi pe sine se va păgubi, singur ieşind din conglăsuirea aceea a Sfinţilor şi din hora [lor], cum îl va păgubi şi pe cel ce a ales – în chip necugetat – a sparge hora aceea şi a ponegri minunata conglăsuire, dându-i [acestuia] nu mică îndrăzneală[93].

[93] Varlaam este zugrăvit aici aidoma satanei, care, împotrivindu-se lui Dumnezeu, a spart hora sau ceata Îngerilor şi, înduplecându-i pe unii din aceştia a i se alătura, şi-a sporit din aderarea aceasta a lor la 'cauza' lui îndrăzneala în această nebunească împotrivire. Cel ce se alătură lui Varlaam se păgubeşte, aşadar, nu doar pe sine însuşi, ci îl păgubeşte şi pe acela, sporindu-i îndrăzneala în a li se împotrivi nebuneşte Părinţilor.

Bibliografie

A. Izvoare

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*, volumele I-V, ed. Kyromanos, în îngrijirea lui P. Hristou, Tesalonic 1988-1992.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ἔργα*, I-XI, ΕΠΕ, Tesalonic 1984-1986.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, PG 150-151.

Grigorie Palama, *Scrieri*, în româneşte de pr. Dumitru Stăniloae, Filocalia VII, Bucureşti 1977.

Grigorie Palama, *Omilii*, în româneşte de C. Daniel, vol. I, ed. Anastasia, Bucureşti 2000.

Barlaam Calabro, *Epistole Greche*, ed. Schirò, Palermo 1954.

Barlaam Calabro, *Epistole Greche* (ediția A. Fyrigos), *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, Editore Antonianum Pontificio, Roma 2005.

A. Fyrigos, *Contra Latinos* (Tractatus A), *Barlaam Calabro Opere contro i Latini*, vol. 2 [*Studi e Testi* 348. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998]: 498-624.

A. Fyrigos, *Contra Latinos* (Tractatus B), *Barlaam Calabro Opere contro i Latini*, vol. 2 [*Studi e Testi* 348. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998]: 246-465.

A. Fyrigos, *Syntagma de processione spiritus sancti*, *Barlaam Calabro Opere contro i Latini*, vol. 2 [*Studi e Testi* 348. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998]: 630-666.

A. Constantinides – Hero, *Letters of Gregory Akindynos* [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis* 21. Washington DC, Dumbarton Oaks, 1983]: 2-304.

J. N. Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* [*Corpus Christianorum. Series Graeca* 31. Turnhout: Brepols, 1995]: 3-410.

J. N. Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* [*Corpus Christianorum. Series Graeca* 31. Turnhout: Brepols, 1995]: 413-430.

Ἀκινδύνου, Ἀπολογία πρὸς Καλέκα, ed. Nadal, *La Théologie byzantine*, CCTB 2.

Ἀκινδύνου, Ἔκθεσις ἐπίτομος κατὰ τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων, Monac. gr. 223, 16v-26v.

Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ, *Historia Romana*, Bekker and L. Schopen, *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*, 3 vols. [*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. Bonn: Weber, 1:1829; 2:1830; 3:1855]: 1:3-568; 2:571-1146; 3:3-567.

Epistulae, P. L. M. Leone, *Nicephori Gregorae Epistolae*. Matino: Tipografia di Matino, 1982-1983: 2:17-379.

Antirrhetica priora, H.-V. Beyer, *Nikephoros Gregoras, Antirrhetika I* [*Wiener Byzantinistische Studien* 12. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1976]: 123-431.

Θεοδώρου Δεξιοῦ, Opera Omnia, ed. Ioannis Polemis, CCG 55.

B. Studii

Deppe, K., *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeits-verständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesyhasmus* (Dissertation), Göttingen 1971.

Δημητρακοπούλου, Ἰ., *Ὁ Αὐγουστῖνος καὶ ὁ Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Tesalonic 1997.

Danielou, J., *Platonisme et la théologie mystique*, Paris 1954.

Flogaus, R., *Theosis bei Palamas und Luther, Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997.

- *Palamas and Barlaam revisited: A reassement of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium, St Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1998, p. 1-32.

Garsoian, A., *Byzantine Heresy, A Reinterpretation*, DOP 25, 1971, p. 107.

Guichardan, S., *Le problème de la simplicité divine en Orient et en*

Occident aux XIVe et XV e siècle : Grégoire Palamas, Duns Scot, George Scholarius, Lyon 1933.

Gouillard, J., *Syméon le Jeune ou le Nouveau Théologien, Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (1941), col. 2941.

Hausherr I., *Paul Everghetinos a-t-il conuu Symeon le Nouveau Theologien?, OCP* 23, 1957, p. 58-79.

Hermenegild, H. M., *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen (949-1022)*, în *Das Östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 9, Würzburg 1949.

Hussey, J. M., *Church and Learning in the Byzantine Empire (867-1185)*, New York 1963.

- *Symeon the New Theologian, Eastern Churches Review* 4 (1972), p. 131-140.
- *The Palamite Trinitarian Models*, SVThQ 16, 1972, p. 83-89.

Θεοκλήτου, Μοναχού Διονυσιάτου, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Ἅγιον Ὄρος- Tesalonic 1976.

Ică I. jr., *Simeon Noul Teolog, Viaţa şi opera*, vol. IV, ed. Deisis, Sibiu 2004.

Ἰωαννίδη, Φ. Σ., *Ἐλθέ ὁ γενόμενος πόθος αὐτός ἐν ἐμοὶ καὶ ποθεῖν σε ποιήσας με, τὸν ἀπρόσιτον παντελῶς. Σχόλιο στὸν ἅγιο Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 82 (1999), p. 439-444.

Κεσελοπούλου, Α., *Ἄνθρωπος καὶ φυσικὸ περιβάλλον. Σπουδὴ στὸν ἅγιο Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο*, ed. Δόμος, Atena 1992.

Κεσελοπούλου, Α., *Πάθη καὶ αρετές στή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου του Παλαμᾶ*, ed. Δόμος, Tesalonic 1990.

Ζήση, Θ., *Ἡ χρήση τῶν ἀποδείξεων στή θεολογία, κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ*, în *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στή ἱστορία καὶ τό παρόν*, Sf. M. M. Vatoped, 2000, p. 147-157.

Kuhlmann J., *Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas*, în *Geist und Leben* 57, 1984.

Lison J., *L' Esprit répandu*, Ed. du Cerf, Paris 1996.

Μαντζαρίδου, Γ., *Παλαμικά*, ed. Πουρναρά, Tesalonic 1998.

Μαρτζέλου, Γ., *Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός*, vol. I, ed. Πουρναρά, Tesalonic 1993.

- *Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός*, vol. II, ed. Πουρναρά, Tesalonic 2000.
- *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μέγαν Βασίλειον, Συμβολή εἰς τήν ἱστοριοδογματικήν διερεύνησιν περί*

οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ed. Πουρναρά, Tesalonic 1984.
- *La visione di Dio in Simeone il Nuovo Teologo*, în volumul *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Constantinopoli. Atti del X Convegno ecumenico internationale di spiritualità ortodossa sezione bizantina*, Bose, 15-17 Settembre 2002, ed. Qiqajon, Comunità di Bose 2003, p. 165-198.
- *Η θέα του θείου φωτός κατά τον Συμεών το Νέο Θεολόγο στο Διακονία και Λόγος, Χαριστήριος τόμος προς τιμή του Αρχιεπισκόπου Χριστοδούλου*, ed. Αρμός, Atena 2004, p. 129-156.

Ματσόυκα, N., *Δογματική και Συμβολική θεολογία Α', Εἰσαγωγή στή θεολογική γνωσιολογία*, Tesalonic 1985.
- *Δογματική καί Συμβολική θεολογία Β', Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης*, Tesalonic 1999.
- *Δογματική καί Συμβολική θεολογία Γ', Ἀνακεφαλαίωση καί Ἁγαθοτοπία. Ἔκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, Tesalonic 1997.
- *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, Tesalonic 1997.

Meyendorff, J., *Introduction a l'etude de Grégoire Palama*, Paris 1959.
- *St.Grégoire et la mystique orthodoxe*, traducere în românește de A. Pagu, București 1995.

J. S. Nadal, *La critique par Akyndinos de l'hermeneutique patristique de Palamas, Istina* 3, 1974.

Popovici, I., *Omul și Dumnezeu-Om*, traducere în românește de I.Ică, Sibiu 1997.

Popescu, D., *Hristos, Biserica, Societatea*, București 1997.

Ρωμανίδου, I., *Ρωμαῖοι ἤ Ρωμηοί Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Γρηγόριου Παλαμᾶ ἔργα, Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, Τριάς Α'*, vol. I, 1982.
- *Notes on the Palamite Controversy and related topics*, part I (GOThR 6, 1960, 61, p. 186-205) part II (GOThR 9, 1963-64, p. 225-270).

J. Rossum, *Deification in Palamas and Aquinas*, SVTh.Q 47, 3-4, p. 365-382.
- *Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian*, *StVThQ* 20 (1976) p. 220-228.

Ράντοβιτς, Αμφιλοχίου, (Μητροπολίτου Μαυροβουνίου καί Παραθαλάσσιας), *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά*

τον αγιον Γρηγόριον Παλαμάν, (Ανάλεκτα Βλατάδων 16), Institutul Patriarhal de Studii Patristice, Tesalonic 1991.

Schmemann, A., *Of Water and the Spirit. A liturgical study of Baptism*, ed. SPCK, London 1976.

Spidlik, T., *Symeon le Nouveau Théologien*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 14 (1990), p. 1387-1401.

Stăniloae, D., *Viața și învățătura sf .Grigore Palama*, București 1993.

- *Ascetica și Mistica*, Cluj-Napoca 1993.
- *Teologia Dogmatică Ortodoxă I, II, III*, București 1978.
- *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, ed. Anastasia, 1993.

Σταμούλη, Χ., *Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς στή σύγχρονη ἑλληνική θεολογία*, în *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν*, Vatoped 2000, p. 685-707.

- *Περί τοῦ Φωτός. Προσωπικές ἤ ὑποστατικές ἐνέργειες. Συμβολή στή σύγχρονη περί Ἁγίας Τριάδος προβληματική στόν Ὀρθόδοξο χῶρο*, Tesalonic 1999.
- *Κάλλος το άγιον. Προλεγόμενα στη φιλόκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας*, ed. Ακρίτας, Atena 2004.

Stathopoulos, D. L, *Die Gottesschau in den Hymnen Symeons, des Neuen Theologen (949-1022)*, *Θεολογία* 36 (1965), p. 616-628, 37 (1966), p. 87-98.

Τσελεγγίδη, Δ., *Χάρη καί ἐλευθερία κατά τήν πατερική παράδοση τοῦ ΙΔ΄ αἰώνα*, ed. Πουρναρά, Tesalonic 1998.

Τρεμπέλα, Π. Ν., *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, vol. 1-3, ed. Σωτήρ, Atena 1978-1979.

- *Μυστικισμός, Ἀποφατισμός, Καταφατική θεολογία*, fasciculul I, ed. Σωτήρ, Atena 1981.

Τσίγκου, Β. Ἀ., *Ὁ 'τολμηρός' θεολογικός λόγος του αγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου και η συμβολή του στο ησυχαστικό κίνημα καί τη φιλοκαλική αναγέννηση*, în *Ορθοδοξία και Παιδεία* 2 (2003), p. 67-93.

Ware, K.-T., *The Mystery of God and Man in St. Symeon the New Theologian*, *Sobornost* 6/4 (1971), p. 227-236.

- *Παράδοσις καί προσωπική ἐμπειρία ἐν τῇ ὑστεροβυζαντινῇ θεολογία*, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 55 (1972), p. 482-498.

Φλορόβσκυ, Γ., *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ πατερική παράδοση*, în *Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοση*, traducere neogreacă de D. Tsamis, Tesalonic 1991.

Χρήστου, Π., *Ἑλληνική Πατρολογία Α'-Ε'*, Tesalonic 1989-1993.
- *Ἡ ἔννοια τῆς διπλῆς γνώσεως κατά τόν Γρηγόριον Παλαμᾶν*, *Ἐπετηρίς Θ.Σ.Π.Θ.*, 7, 1962, p. 119-130.
- *Εἰσαγωγή στά ἔργα τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ* în ΕΠΕ, Tesalonic 1984-1986.
- *Ἑλληνική Πατρολογία*, τόμος Ε', *Πρωτοβυζαντινή Περίοδος ΣΤ'- Θ' αἰῶνες*, ed. Kyromanos, Tesalonic 1992.

Χριστοφορίδου, Β. Χ., *Η πνευματική πατρότης κατά τον Συμεών τον Νέον Θεολόγον*, ed. Πουρναρά, Tesalonic 1977.

Williams A., *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, New York, 1999.

Wendebourg D., Geiste oder Energie? Zur Frage der innergöttichen Verankerung des christichen Lebens in der byzantinichen Theologie, München 1980.

Cuprins

Cuvânt înainte: Metoda teologică pragmatică şi metoda teologică abstractă 5

Notă asupra ediţiei 15

Abrevieri 16

Introducere 17

Antiepigrafii 23

Epistola I[a] către Achindin 55

Epistola a II[a] către Achindin 103

Epistola I[a] către Varlaam 115

Epistola a II[a] către Varlaam 205

Epistola a III[a] către Achindin 287

Bibliografie 327

GR
PA
IB
VO